

DIRECTORIO

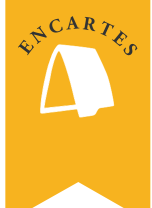








Encartes, año 8, núm 15, marzo-agosto 2025, es una revista académica digital de acceso libre y publicación semestral editada por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, calle Juárez, núm. 87, Col. Tlalpan, C. P. 14000, Ciudad de México, Apdo. Postal 22-048, Tel. 54 87 35 70, Fax 56 55 55 76, encartesantropologicos@ciesas.edu.mx. El Colegio de la Frontera Norte Norte, A. C., Carretera Escénica Tijuana-Ensenada km 18.5, San Antonio del Mar, núm. 22560, Tijuana, Baja California, México, Tel. +52 (664) 631 6344, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, A. C., Periférico Sur Manuel Gómez Morin, núm. 8585, Tlaquepaque, Jalisco, Tel. (33) 3669 3434, y El Colegio de San Luis, A. C., Parque de Macul, núm. 155, Fracc. Colinas del Parque, San Luis Potosí, México, Tel. (444) 811 01 01. Directora de la revista: Ángela Renée de la Torre Castellanos. Alojada en la dirección electrónica https://encartes.mx. ISSN: 2594-2999.



CONTENIDO

Vol. 8, núm. 15, marzo-agosto 2025
https://encartes.mx

ISSN: 2594-2999


ENCARTES


ENCARTES

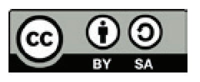
ENCARTES

EDITORIAL

Con este número, *Encartes* cumple siete años en los que ha ido acumulando logros. Este 2025, la revista fue evaluada e indizada por **Scielo México**. Con el paso del tiempo hemos buscado lograr un equilibrio entre la publicación de una ciencia de calidad, y a la vez desafiar los tiempos de producción para publicar temas de actualidad. La revista *Encartes* se ha esforzado para que las investigaciones en el terreno de las humanidades aporten ideas, debates e información precisa a cuestiones y problemáticas que conforman el acontecer, es decir, el presente. Estamos muy contentos porque creemos que este número lo logra cabalmente.

El dosier que conforma la sección de TEMÁTICAS está dedicado a un asunto de mucha actualidad: la migración hacia Estados Unidos, que, por un lado, se ve amenazada por las políticas de Donald Trump –el nuevo presidente de ese país–, quien pretende endurecer la política migratoria; y, por el otro, por el crimen organizado, pues las rutas que llevan del sur al norte son territorio de violencias y extorsiones inimaginables que los migrantes deben enfrentar. Su estudio convierte este tema en objeto álgido y difícil. Es, como definió Pierre Bourdieu a la Sociología: un deporte de combate. El dosier trata sobre experiencias migratorias que tienen lugar a lo largo de una ruta que parte del Darién (Panamá y Colombia) a Tapachula (Chiapas). Cuando le comenté a un colega el tema que trataríamos, con cierta incredulidad me dijo: "¿Pero cómo hicieron investigación en el Darién si es una zona impenetrable?". Ese es el mayor mérito de este dosier, ya que pone a prueba una novedosa metodología que pudiéramos llamar "etnografía en ruta", que incluye puntos de arranque y lugares de atorón, así como lugares de destino (al que quizá nunca lleguen).

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 15 • marzo-agosto 2025, pp. 1-5
https://encartes.mx





En conjunto, los artículos muestran que, debido a que los procesos de migración cada vez son más inestables y riesgosos, los trayectos se vuelven más largos y difíciles de sortear; pero a la vez esta realidad crea nuevas fronteras de pasaje, nuevos puntos de retorno y nuevos sitios de estancamiento forzado denominados como "estancias migratorias". Estudiar la migración exige una atención multisituada y ello solo se logra sumando esfuerzos colectivos de investigación, como se presenta en este número y que no se lograría con un trabajo solitario. Además, este enfoque desafía nuestras maneras de pensar las geografías, las distancias, los cambios de identidad y los recursos que los migrantes tienen que habilitar para superar los múltiples obstáculos a los que se enfrentan durante su odisea. El primer artículo corresponde al texto de Jessica Nájera: "Venezolanos en Costa Rica: entre el tránsito y el establecimiento. La *Etnoencuesta de inmigración reciente* como aporte metodológico para el estudio de la migración en países de llegada"; Nájera recurre a la etnoencuesta de inmigración reciente LAMP ENIR para brindar información sobre las condiciones de vida e historia migratoria, laboral y social de personas que llegan a un país y presentar las estrategias que los migrantes tienen que implementar. Alberto Hernández, Carlos S. Ibarra y Arturo Fabián J. nos conducen al tema del riesgo que existe en la ruta que va del Tapón del Darién hasta México, debido principalmente al control que el crimen organizado tiene sobre la ruta, a la vez muestran cómo las redes sociodigitales se han convertido en un recurso para conformar comunidades digitales de apoyo para enfrentar los peligros. Por su parte, Abdel Camargo e Iván Porraz son los autores de "Etnografía de la ruta migrante, los 'caminantes' de la carretera costera de Chiapas, México", destacan la fenomenología de los "caminantes", que se ven asediados por las agencias policiales y de regulación migratoria y que, a la vez, construyen una novedosa economía migratoria.

En "Devociones en tránsito: una aproximación etnográfica al circuito migratorio Soconusco Costa-Istmo", Mónica Marín se sitúa en la región fronteriza del sur de México y Centroamérica por la que desfilan migrantes de América Central, América del Sur e incluso provenientes de Asia y África. Su artículo atiende cómo la religión se ha convertido en un recurso simbólico que dota de esperanzas y permite a los migrantes construir comunidades de apoyo dentro de las propias condiciones de vulnerabilidad que viven. Este tema se ve reforzado con la contribución de Rafael Alonso

Hernández, "Procesos migratorios y redes de albergues en México", que explica cómo los albergues organizados en amplias redes generan una suma de sitios que aportan hospitalidad y solidaridad a lo largo de la ruta migratoria. Cierra el dosier el texto titulado "Del Tapón del Darién al de Tapachula. Trazo y conformación de una nueva ruta de desplazados con destino a Estados Unidos", de América Navarro y Alberto Hernández, el cual abarca el amplio territorio de las rutas andadas por los migrantes desde que cruzan el Darién hasta que ingresan a México por Tapachula, considerada por ellos como "una ciudad prisión", y muestra los peligros a los que se ven expuestos durante el trayecto.

En la sección de **Realidades socioculturales** se publicaron tres artículos: "Notas sobre conspiracionismo a propósito de *Los reptilianos y otras creencias en tiempos de Covid-19*. Una mirada desde los imaginarios inverosímiles en clave castoridiana", escrito por Enriqueta Lerma, que aborda el nuevo brote de teorías conspiracionistas emanadas durante la pandemia de covid-19 que, aunque aparentemente pueden parecer inverosímiles, más bien serían fuentes de explicación de que las catástrofes se derivan de un mundo controlado y amenazado por reptilianos, iluminatis y extraterrestres; "La Fiesta de los Arcos: la renovación de la alianza entre los antiguos pueblos de indios de Lagos de Moreno", de Héctor Medina, nos muestra el rostro indígena de Lagos de Moreno, una ciudad de la región de Los Altos de Jalisco, donde la identidad buscó destacar la blanquitud racial y cultural de su habitantes, pero en la que persisten los pueblos indígenas. No muy lejos de ahí, Adriana Guzmán, en su artículo "*Xumuavikari náayarite*. Los tiznados de la Semana Santa cora de Nayarit", comparte una etnografía de las festividades de Semana Santa (o Judea náayari), en la que se articulan los símbolos católicos con las cosmovisiones de este antiguo pueblo originario reconocido como los coras, reivindicado como náayarite.

En la sección **Encartes multimedia**, Gustavo Morello aporta un documental sobre "El oficio (religioso) de tatuar". Aunque algunas denominaciones cristianas ven con recelo o incluso buscan prohibir el tatuaje religioso, esta práctica tiene una larga historia y en el presente se ha convertido en una manera muy recurrida de corporizar la fe. La propuesta de Morello explora las intersecciones entre arte, espiritualidad y comercio. También se incluye un documental etnográfico de Rachel Barber: "Sobre los diferentes ritmos en la labor de una bordadora tseltal" que, al retratar



la vida diaria de una mujer bordadora de los Altos de Chiapas, destaca el valor de preservación ancestral de cultura que tienen tanto el bordado como las demás actividades de su día a día. El último de esta sección, "El monocultivo y el 'ecuaro': aspectos y genealogías de la modernización agrícola en San Miguel Zapotitlán, México", producido por Rubén Díaz Ramírez, también da cuenta de la persistencia de relaciones entre seres humanos, no humanos y sobrehumanos vigentes en la manera de practicar en el presente la agricultura en el ejido de San Miguel Zapotitlán.

La sección de **Entrevistas** integra una charla de Alina Peña con el antropólogo argentino Alejandro Grimson que trata sobre los "Desafíos intelectuales para la imaginación política"; y una entrevista que lleva por título "Aprender con las luchas: el caminar del 'Doc Alonso'", realizada por Inés Durand al antropólogo mexicano Jorge Alonso (el Doc) sobre su trayectoria como investigador y como incansable activista de diferentes luchas sociales.

La sección **Discrepancias** coloca de nuevo un tema vigente y controvertido: el conflicto entre Palestina e Israel. La moderadora encargada fue Arely Torres, quien invitó a cinco investigadores de América Latina a exponer sus ideas respecto al conflicto de Israel y Palestina y sobre las reacciones que han surgido en las universidades de distintos países de América Latina: México (Moisés Garduño, Marlene Hernández Morán); Brasil (Brenda Poveda); Chile (Nicolás Panotto) y Argentina (Damián Setton).

La sección **Reseñas críticas** nos invita a leer tres interesantes novedades editoriales: Rosana Guber aborda el libro coordinado por Gustavo Lins Ribeiro, Carmen Bueno Castellanos, Hilary Callan, Virginia García Acosta y Laura R. Valladares (eds.). *Panorama de las antropologías mundiales*; Christian Omar Grimaldo reseña el libro *Ciudad Copyright* de Conrado Romo, y Antonio Rivera introduce la lectura del libro de Diego Lizarazo, *La fotografía y el otro. Cuerpo y estética de retorno*.

Con el mismo afán de formar opinión desde el acontecer sobre problemáticas vigentes, el equipo editorial de *Encartes* lanzó una convocatoria al **IV Concurso de fotografía** sobre "Manifestaciones globales en torno al conflicto Israel-Palestina en imágenes estéticas antibélicas en distintos lugares del mundo". La convocatoria recibió imágenes que captan objetos, sujetos, lugares, paisajes, símbolos, estéticas que acompañan las movilizaciones y manifestaciones en torno al conflicto bélico Israel-Palestina

y que tienen lugar en distintas universidades, en espacios públicos, frente a las embajadas, en festividades patrias, en ceremonias políticas y religiosas e incluso en desfiles y demás celebraciones. Esta iniciativa tiene como motivación mostrar la creatividad estética en los activismos antibélicos y anticolonialistas.

Espero que sea de su interés el contenido de este número de *Encartes* y que disfruten de su lectura.

Renée de la Torre
Directora editorial de *Encartes*
Guadalajara, Jal., marzo de 2025



DOSIER

RUTAS, DINÁMICAS Y RESPUESTAS A LA MIGRACIÓN: DEL DARIÉN A TAPACHULA

ROUTES, DYNAMICS, AND RESPONSES TO MIGRATION: FROM THE DARIÉN TO TAPACHULA

Alberto Hernández Hernández*
Carlos S. Ibarra**

INTRODUCCIÓN

Las movilidades y las migraciones son fenómenos inherentes a la historia de la humanidad, pero en el contexto contemporáneo se presentan con una complejidad y diversidad de dimensiones que suelen desafiar las capacidades analíticas de las ciencias sociales. Estos fenómenos no solo responden a crisis estructurales –como las desigualdades socioeconómicas y los conflictos políticos–, sino también a procesos como la globalización, el cambio climático y la tecnologización de las comunicaciones. La migración, entendida como un proceso multifacético, abarca aspectos que van desde lo económico y lo político hasta lo cultural, lo religioso y lo tecnológico, elementos que están en constante interacción.

Este dosier tiene como objetivo principal contribuir al análisis crítico de las rutas, experiencias y redes que configuran la movilidad migratoria en la región. En particular, enfatiza la intersección entre las fronteras geográficas, entendidas como límites estatales y también como espacios de interacción y tensión; las tecnologías digitales, que han reconfigurado las estrategias y narrativas de los migrantes; las estrategias de agencia individual y colectiva que emergen frente a contextos de vulnerabilidad;

* El Colegio de la Frontera Norte, México; profesor visitante, Universidad de los Andes, Colombia.

** Investigador, Secretaría de Ciencias, Humanidades, Tecnología e Innovación, México; Escuela de Antropología e Historia del Norte de México, México.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 15 • marzo-agosto 2025, pp. 7-10
Recepción: 10 de enero de 2025 • Aceptación: 12 de enero de 2025
https://encartes.mx





así como los marcos estructurales que moldean, restringen o facilitan las trayectorias migratorias.

Este volumen se centra en los corredores migratorios que atraviesan América Latina, con especial hincapié en las rutas que conectan el Tapón del Darién con la frontera norte de México. Estas rutas, aunque reconocidas por su peligrosidad y la vulnerabilidad que implican para quienes las transitan, también son escenarios de resiliencia, adaptación y creatividad. Los textos aquí reunidos examinan, desde perspectivas interdisciplinarias, los procesos de migración forzada y sus implicaciones en términos de derechos humanos, economías emergentes y redes transnacionales de apoyo. Al mismo tiempo, se subraya la relevancia de metodologías innovadoras, como la etnoencuesta y los sistemas de información geográfica (SIG), que son una muestra de las dinámicas migratorias contemporáneas.

El fenómeno migratorio en América Latina se encuentra condicionado por una combinación única de factores que interactúan de manera dinámica y compleja. En primer lugar, la configuración geopolítica de la región –caracterizada por una red de fronteras que no solo delimitan espacios estatales, sino que también funcionan como zonas de intercambio cultural y económico– define las trayectorias de los migrantes y las experiencias que acumulan en su desplazamiento. Estas fronteras, más que simples líneas divisorias, se convierten en espacios de tensión y negociación, donde los migrantes enfrentan controles estatales, pero también encuentran apoyo y solidaridad.

En segundo lugar, los cambios en las políticas migratorias y de seguridad, implementados tanto en los países de origen como en los de tránsito y destino, han modificado significativamente el panorama migratorio. Estas transformaciones, impulsadas por una combinación de intereses políticos, económicos y de seguridad, han intensificado los riesgos asociados al desplazamiento, incluyendo la exposición a redes de trata, violencia y explotación. Al mismo tiempo, dichas políticas han llevado al surgimiento de nuevas rutas y estrategias migratorias, a menudo más peligrosas y menos visibles, que los migrantes adoptan para sortear las barreras impuestas.

Por último, la irrupción de las tecnologías digitales y los medios sociales ha transformado radicalmente la forma en que los migrantes organizan, documentan y experimentan sus travesías. Las plataformas como WhatsApp, Facebook y TikTok se han convertido en herramientas clave para compartir información, formar comunidades virtuales y coordinar

movimientos, redefiniendo las estrategias migratorias y ampliando las posibilidades de agencia individual y colectiva. Sin embargo, esta "migración digitalizada" también trae consigo nuevos desafíos, como la vigilancia, la desinformación y la explotación digital, que impactan de manera directa en la seguridad y bienestar de los migrantes.

Así pues, este dosier se articula en torno a seis contribuciones que reflejan la amplitud y profundidad de las temáticas migratorias en América Latina. El primer capítulo, "Del Tapón del Darién al de Tapachula" de la autoría de América A. Navarro López y Alberto Hernández Hernández, analiza las nuevas rutas migratorias y las estrategias de los migrantes para sortear los controles fronterizos; destaca la percepción de Tapachula como una "ciudad prisión". El segundo capítulo, "Medios sociales y plataformas digitales en la travesía migratoria", escrito por Alberto Hernández Hernández, Carlos S. Ibarra y Arturo Fabián Jiménez, examina el impacto de las tecnologías digitales en la organización y documentación de las experiencias migratorias, que revela tanto las oportunidades como los riesgos asociados a la digitalización. Por su parte, Abbdel Camargo e Iván Porraz, en "Etnografía de la ruta migrante", ofrecen un análisis detallado de los "caminantes" que transitan por la carretera costera de Chiapas, explorando las formas en que la información y la experiencia acumulada configuran las trayectorias migratorias. En el cuarto capítulo, en "Devociones en tránsito", Blanca Mónica Marín Valadez aborda las expresiones religiosas de los migrantes como estrategias simbólicas de resistencia y construcción de comunidad en un contexto de vulnerabilidad extrema. El siguiente capítulo, "Procesos migratorios y redes de albergues en México" de Rafael Alonso Hernández, explora el papel de las organizaciones de la sociedad civil en la provisión de espacios humanitarios y en la construcción de redes de apoyo para las poblaciones migrantes en tránsito. Finalmente, Jéssica Nájera, en "Venezolanos en Costa Rica", utiliza la etnoencuesta como herramienta metodológica para explorar las experiencias de los migrantes venezolanos en San José y destacar la complejidad de los ajustes familiares y las redes sociales en el contexto migratorio.

Los hallazgos presentados en estos textos permiten avanzar en el conocimiento sobre la migración y se constituyen también en una base sólida para la formulación de políticas públicas que reconozcan la humanidad y la agencia de las personas migrantes. Este esfuerzo por integrar perspectivas interdisciplinarias y datos empíricos subraya la necesidad de ampliar



las colaboraciones entre investigadores, activistas, formuladores de políticas y comunidades migrantes para abordar los retos y oportunidades de este fenómeno global.

En un momento histórico en el que la movilidad humana está cada vez más condicionada por las crisis climáticas, las desigualdades socioeconómicas y las tecnologías emergentes, es imprescindible hacer un análisis que trascienda los enfoques tradicionales y permita vislumbrar las posibilidades de un futuro más equitativo y humanitario.



DOSIER

VENEZOLANOS EN COSTA RICA: ENTRE EL TRÁNSITO Y EL ESTABLECIMIENTO. LA *ETNOENCUESTA DE INMIGRACIÓN RECIENTE* COMO APORTE METODOLÓGICO PARA EL ESTUDIO DE LA MIGRACIÓN EN PAÍSES DE LLEGADA

BETWEEN TRANSIT AND SETTLEMENT: THE ETHNOGRAPHIC SURVEY AS A METHODOLOGICAL TOOL FOR THE STUDY OF RECENT VENEZUELAN IMMIGRATION TO COSTA RICA

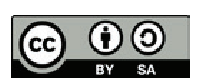
Jéssica Nájera*

Resumen: En los últimos años la migración venezolana hacia múltiples países latinoamericanos ha convertido a algunas ciudades de la región en lugares de tránsito y estancia migratoria. El objetivo del artículo es mostrar el aporte metodológico y empírico de la *Etnoencuesta de inmigración reciente en contextos de acogida latinoamericanos* (LAMP-ENIR 2021), enfocada en conocer las condiciones de vida e historia migratoria, laboral y social de las personas que llegan a un país. Los retos y ventajas de un proyecto interdisciplinario, longitudinal y multinivel para acceder a poblaciones migrantes en una ciudad se discuten y se visibilizan a través del análisis de venezolanos en San José, Costa Rica, donde los ajustes familiares, las redes sociales y el proyecto migratorio son ejemplos de la complejidad migratoria pocas veces mostrada en censos y encuestas.

Palabras claves: venezolanos, metodología, inmigración, etnoencuesta, redes sociales.

* El Colegio de México, México.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 15 • marzo-agosto 2025, pp. 11-38
Recepción: 29 de febrero de 2024 • Aceptación: 3 de julio de 2024
https://encartes.mx





BETWEEN TRANSIT AND SETTLEMENT: THE ETHNOGRAPHIC SURVEY AS A METHODOLOGICAL TOOL FOR THE STUDY OF RECENT VENEZUELAN IMMIGRATION TO COSTA RICA

Abstract: In the last few years, Venezuelan immigration has turned certain cities into places of transit and clustering in multiple countries across Latin America. This article lays out the methodological and empirical contributions of the recent LAMP-ENIR ethnographic survey on immigration, which assesses living conditions and the migratory, work, and social history of immigrants arriving to a given country. It delves into the use of an interdisciplinary, longitudinal, multi-level survey to reach migrant populations in a city through and the challenges and advantages of such a project. Specifically, the analysis focuses on Venezuelans in San Jose, Costa Rica, capturing the complexities of changing family configurations, social media, and the reception of immigrants in a way rarely achieved in censuses or surveys.

Keywords: Venezuelans, methodology, immigrants, ethnographic survey, social media.

INTRODUCCIÓN

Hasta el siglo XX, las migraciones internacionales en América Latina se caracterizaban por movilidades altamente concentradas en forma de patrones regionales, como el Cono Sur o Mesoamérica, y entre países vecinos, como México-Estados Unidos, Colombia-Venezuela o Nicaragua-Costa Rica. En las últimas dos décadas se ha observado un cambio en los movimientos migratorios latinoamericanos al incorporarse, de manera constante y con mayor intensidad, los desplazamientos de personas de Sudamérica hacia el norte del continente, hacia otros países sudamericanos no tradicionales y a países centroamericanos que se convirtieron en tránsito y destino migratorio. Las actuales migraciones latinoamericanas son motivadas por los efectos negativos de eventos naturales, crisis políticas y económicas, así como la violencia social en los países de origen; ejemplo de ello es el inusitado crecimiento de la emigración haitiana, venezolana, ecuatoriana e incluso extracontinental, como la africana y asiática, que se movilizan desde América del Sur hacia países de América Central y Norteamérica.

Desde 2015, uno de los flujos migratorios de mayor visibilidad en Latinoamérica ha sido el venezolano; de acuerdo con Leonardo Vivas y Tomás Páez (2017) y Anitza Freitez (2019), en 2013 iniciaron importantes



cambios políticos, económicos y sociales que provocaron una crisis generalizada en el país durante 2015, caracterizada por inestabilidad política y económica, que motivó la salida de millones de personas en búsqueda de un mejor lugar para vivir.[1] Según la Plataforma de Integración para Refugiados y Migrantes de Venezuela (2023), 7.7 millones de venezolanos se convirtieron en migrantes y refugiados en el mundo, representando el 22.8% de la población nacional, estimada por el Instituto Nacional de Estadística (INE, 2013), en 33.7 millones para dicho año. La mayoría de los venezolanos migraron a países de América Latina y el Caribe (6.5 millones), en especial a Colombia, Perú y Brasil. En Centroamérica, Panamá es el principal país de recepción de migrantes venezolanos, seguido de Costa Rica, por la doble condición de ser países de tránsito en el corredor migratorio latinoamericano sur-norte con destino hacia Estados Unidos, y por haberse convertido en países de destino.[2]

Costa Rica ha sido históricamente un país de inmigración centroamericana, en su mayoría de población nicaragüense;[3] pero, en los últimos cinco años, se ha consolidado como un país de tránsito de migrantes que llegan por Panamá, a través de la región selvática del Darién, límite entre América Central y América del Sur. De acuerdo con los datos del gobierno de Panamá (OIM Costa Rica, 2023), en la Estación Temporal de Recepción Migratoria (ETRM) de Los Planes (Gualaca), fronterizo con la localidad de Paso Canoas, entrada a Costa Rica, en 2021 se registraron 126 mil salidas/entradas de migrantes entre Panamá y Costa Rica, con un incremento sustantivo a 226 000 salidas/entradas en 2022; en ambos

---

[1] Como señala Valero (2018), hasta la década de 1980 Venezuela había sido un país de alta inmigración internacional de personas de diversas partes del mundo (Latinoamérica y Europa), atraídos por la prosperidad de un país petrolero; ejemplo de ello es la histórica relación de colombianos que se trasladaron a vivir a Venezuela.

[2] José Koechlin, Joaquín Rodríguez y Cecilia Estada (2021) muestran la diversidad de nuevos países de residencia de venezolanos en Latinoamérica, entre ellos, México, República Dominicana, Colombia, Ecuador, Perú, Brasil, Chile, Argentina y Uruguay.

[3] De acuerdo con el *Censo nacional de población y vivienda* de 2011 (INEC, 2016), el número de personas extranjeras en Costa Rica asciende a 385 899, lo que representa casi el 9% de la población total del país (cuya cuantía era de 4 301 712 personas); el 74% de la población extranjera nació en Nicaragua (287 766 personas).



años, una gran parte de las personas que ingresaron por el Darién fueron venezolanos (56 y 63%, respectivamente).

En octubre de 2022, el gobierno de Costa Rica activó una ruta de autobuses desde su frontera sur con Panamá hacia la frontera norte del país con Nicaragua, para dar fluidez a la movilidad de personas migrantes cuyo interés solo era cruzar el territorio costarricense.[4] La mayoría de las personas que pasan por Costa Rica se encuentran en situación migratoria irregular; aquellas con pocos o nulos recursos económicos utilizan el transporte local ofrecido por el gobierno costarricense o se movilizan por las rutas locales que llegan a la frontera norte con Nicaragua y generalmente pasan por la Gran Área Metropolitana de San José (capital).

De acuerdo con la Organización Internacional para las Migraciones (OIM) Costa Rica (2023), a pesar de que el 84% de las personas migrantes encuestadas en la frontera Costa Rica-Panamá indicaron que planeaban quedarse en Costa Rica un día o solo algunas horas (aquellos que utilizaron el transporte del gobierno costarricense), alrededor del 15% se queda más tiempo en el país. A ellos se suman los que tenían como destino final este país y los migrantes varados como consecuencia de la incertidumbre político-migratoria entre los gobiernos de Estados Unidos, Venezuela y los países por los que deben transitar para llegar a Norteamérica: Nicaragua, Honduras, El Salvador, Guatemala y México. Ante este panorama, el perfil migratorio de las personas en Costa Rica es diverso: algunos en situación irregular en tránsito por el país, personas solicitantes de protección internacional, refugiados, migrantes regularizados con residencia temporal o permanente y en categorías migratorias especiales.[5]

[4] El costo del transporte gubernamental es de 30 dólares estadounidenses por persona; el viaje tiene una duración de menos de un día, pasando por Orotina (ciudad cercana a la Gran Área Metropolitana de Costa Rica) con destino a Los Chiles, localidad cercana a la frontera con Nicaragua.

[5] De acuerdo con OIM Costa Rica (2023), en 2022 la Unidad de Refugio costarricense registró 231 000 solicitantes de refugio (la mayoría es nicaragüense, 88%; y más de 9 000, de Venezuela, 4%); y 14 000 personas fueron reconocidas como refugiadas, casi 2 000 venezolanos (14%). Entre noviembre de 2020 y febrero de 2022, el gobierno costarricense creó una Categoría Especial de Protección Migratoria Humanitaria para personas de Nicaragua, Venezuela y Cuba asentadas en Costa Rica y a quienes se les había negado la condición de refugio. Por su parte, la Dirección General de Migración y Extranjería



Ante este escenario migratorio, la OIM Costa Rica (2023) calcula que en dicho país residen aproximadamente 300 000 venezolanos; aunque estima que el 2% se encuentra en situación migratoria irregular, la mayoría tendría un estatus migratorio regular: 32% solicitantes de refugio, 12% solicitantes de un estatus migratorio diferente, 10% residentes temporales o permanentes y el resto en otros estatus.

Es común que las personas migrantes que permanecen en Costa Rica se establezcan en ciudades de las fronteras sur y norte del país, así como en la capital y su área metropolitana; algunas llegan a albergues o alojamientos independientes, mientras que otras viven en situación de calle. Dependiendo del tiempo de estancia en Costa Rica y del interés en continuar el viaje migratorio o asentarse en el país, se requerirá de acceder a necesidades básicas como alimentación, hospedaje, trabajo, regularización migratoria, entre otras. En estas recientes dinámicas migratorias, la cuantía de personas venezolanas en movimiento es tan relevante como la llegada y la estancia en el país, lo que ha convertido a diversas ciudades latinoamericanas en lugares de paso, de establecimiento temporal o en destino definitivo.

Las tradicionales fuentes de información sobre los procesos migratorios en Latinoamérica no permiten dar cuenta de las experiencias mencionadas; por ello se hace necesario activar formas novedosas de registro de información para la creación de conocimiento sobre los actuales flujos migratorios latinoamericanos. Los censos y encuestas de población, así como los registros migratorios administrativos existentes son insuficientes para conocer los montos y experiencias de los migrantes de reciente llegada, por la temporalidad de su aplicación, la representatividad de la diversidad de poblaciones en movimiento (tránsito, estancia y residentes) y las temáticas indagadas.

En este escenario, el objetivo del presente artículo es mostrar la metodología y resultados de una fuente de información novedosa y actualizada denominada *Etnoencuesta de inmigración reciente en contextos de acogida latinoamericanos* (LAMP-ENIR 2021) que recopila información sobre procesos migratorios a través de la combinación de una encuesta con representati-

---

de Costa Rica indicó que de las 582 000 residencias (temporales, permanentes o en la Categoría Especial) otorgadas a personas migrantes internacionales durante 2021, 9 000 fueron para personas venezolanas (la mayoría fue para nicaragüenses, 66%).



vidad estadística que utiliza estrategias de campo antropológicas, sociológicas y demográficas. La primera sección refiere al aporte metodológico de la *Etnoencuest*a, caracterizada por ser interdisciplinar, multinivel y longitudinal retrospectiva, con un muestreo específico para poblaciones de difícil acceso como son las personas migrantes en un lugar de destino. En la segunda sección, a fin de mostrar los alcances de la *Etnoencuesta* se presenta un análisis del proceso de establecimiento de migrantes venezolanos en San José, Costa Rica, a partir de temas como los ajustes familiares, las redes sociales en la migración según el tipo de necesidad y nacionalidad de las personas con las que convive; así como la participación sociocultural local durante su estancia en ese país. Este caso empírico permite mostrar la complejidad de la actual movilidad humana en Latinoamérica y emitir algunas reflexiones finales respecto a los aportes de la *Etnoencuesta* y los retos pendientes para el conocimiento de las migraciones internacionales recientes.

La *Etnoencuesta*: un método de estudio de la inmigración reciente en contextos de acogida

En el actual escenario de necesidades de información sobre los flujos migratorios en la región latinoamericana, conocer la historia migratoria, laboral y familiar, así como las condiciones de vida de las personas migrantes que arriban a ciudades latinoamericanas fue el propósito de la *Etnoencuesta* LAMP-ENIR, llevada a cabo en Colombia, Chile y Costa Rica por académicos de diversas universidades,[6] ante los destiempos de información reciente en los censos y encuestas de los países de destino[7] y la

[6] La *Etnoencuesta* LAMP-ENIR 2021 es un proyecto de El Colegio de México y la Universidad de Brown, en conjunto con investigadores de la Universidad de Princeton, la Universidad de Guadalajara, la Universidad de la República de Uruguay e investigadores de Colombia, Chile y Costa Rica, financiado por el Banco Interamericano de Desarrollo (BID). La información respecto al equipo de trabajo, estrategia metodológica, bases de datos y resultados se encuentra en https://mmp-lamp.colmex.mx/. La autora del presente artículo fue cocoordinadora de la *Etnoencuesta*.

[7] En estos tres países, los últimos *Censos de población* refieren a los años 2018 (Colombia), 2017 (Chile) y 2022 (Costa Rica); aunque existen diversas encuestas de población la información que recopila se enfoca en estimar el número de inmigrantes internacionales y conocer algunas características sociodemográficas y laborales básicas de las personas.

información insuficiente en los registros migratorios administrativos de los países de tránsito y destino. Dicha encuesta se llevó a cabo entre noviembre de 2021 y marzo de 2022, en cinco ciudades latinoamericanas: Barranquilla, Cúcuta y Santa Marta (Colombia); Santiago (Chile) y San José (Costa Rica), dirigida a tres comunidades de migrantes: venezolanos en las cinco ciudades, nicaragüenses en Costa Rica y haitianos en Chile.

La etnoencuesta o encuesta etnográfica, a diferencia de una encuesta tradicional, fue desarrollada como un proyecto cuantitativo y cualitativo desde la sociología y la antropología por Douglas Massey, Rafael Alarcón, Jorge Durand y Humberto González en 1987, para estudiar la emigración mexicana desde las comunidades de origen. De acuerdo con Massey y Chiara Capoferro (2006: 278-279):

> la idea básica que subyace en la etnoencuesta es que los procedimientos cualitativos y cuantitativos se complementan entre sí y que, combinados adecuadamente, las debilidades de uno se convierten en las fortalezas del otro, lo que produce un corpus de datos con una mayor confiabilidad y validez interna de lo que sería posible lograr si se utilizara uno solo de estos métodos. Mientras que los sistemas de encuesta producen datos cuantitativos confiables para el análisis estadístico, la generalización y la replicación, al garantizar un rigor cuantitativo, pierden profundidad histórica, riqueza de contexto y el atractivo intuitivo de la vida real. Los estudios etnográficos, en contraste, captan la riqueza del fenómeno estudiado. Es una técnica de método múltiple de recolección de datos que aplica simultáneamente los métodos etnográficos y de encuesta dentro de un solo estudio.

La etnoencuesta y su aplicación son un método para el estudio de una temática y población específica, base del Proyecto sobre Migración Mexicana (Mexican Migration Project, MMP, iniciado en 1987) y adecuada para la realidad latinoamericana a través del Proyecto sobre Migración Latinoamericana (Latin American Migration Project, LAMP, desde 1998).[8] De acuerdo con Massey (1987), la metodología del MMP se basa en cinco aspectos: el uso de una etnoencuesta (cuestionario *ad hoc*); tener una

---

[8] El MMP ha recopilado información en más de 161 comunidades mexicanas y el LAMP en más de 11 países latinoamericanos (https://lamp.opr.princeton.edu/research/methodology-es.htm); ambos proyectos dirigidos por Durand y Massey.



muestra representativa de migrantes en varias comunidades de origen; contener datos multinivel; contar con historias de vida de las personas migrantes internacionales, y tener una muestra representativa de hogares en las comunidades de origen elegidas y una muestra no representativa de migrantes establecidos en Estados Unidos (destino migratorio).

En la segunda década del siglo XXI, la etnoencuesta fue adaptada para estudiar a migrantes internacionales en ciudades de llegada o acogida, es decir, el cuestionario y la estrategia metodológica fueron modificados de una perspectiva de lugar de origen a una de lugar de destino. El primer levantamiento de información desde esta nueva perspectiva, denominado *Etnoencuesta de inmigración reciente* (ENIR), se aplicó en 2018 en Montevideo, Uruguay, con el propósito de conocer la experiencia migratoria de migrantes de Cuba, República Dominicana, Perú y Venezuela en dicha ciudad latinoamericana.[9] Tres años después, la ENIR se llevó a cabo en Colombia, Costa Rica y Chile (LAMP-ENIR 2021) a migrantes venezolanos, nicaragüenses y haitianos, como se señaló anteriormente. Para la selección de los países de destino, las ciudades de estudio y las comunidades migrantes se utilizó el criterio de altos índices de inmigración internacional reciente (mayores al 5% respecto a la población nacional); dicha estrategia permitiría aprovechar (metodológicamente) la aglomeración de personas migrantes en un mismo territorio y visibilizar las ciudades latinoamericanas como territorios de inmigración reciente, distintos a los tradicionales flujos de migración sur-norte cuyo destino principal es Estados Unidos.

Adoptar una perspectiva de migración desde los lugares de destino implicaba diversos retos; quizás el más importante haya sido el desarrollo de una estrategia metodológica para ubicar y dialogar con personas migrantes internacionales. Los retos adicionales fueron ajustar el cuestionario a temas pertinentes desde una perspectiva de inmigración y mantener la comparabilidad de la información entre ciudades y comunidades de migrantes a través información multinivel (individuo, familia, ciudad y país).

Respecto a la estrategia metodológica, la labor de estimar una muestra representativa de los inmigrantes establecidos en una ciudad fue un reto estadístico y social. Como señalan Massey y Capoferro (2006: 284), en el marco del MMP, "la principal dificultad estriba en la construcción de un

[9] La información de la *Etnoencuesta* ENIR-Uruguay se encuentra en https://lamp.opr.princeton.edu/uruguay/uy-home-es.htm

marco muestral que incluya a todos los que emigran de una comunidad, dado que, por lo general, están dispersos en una gran cantidad de pueblos y ciudades, tanto en el país [de salida] como en el extranjero". A pesar de que en LAMP-ENIR 2021 se seleccionaron algunas de las ciudades y países latinoamericanos con los más altos índices de inmigración internacional reciente, persiste la dificultad de identificar y acceder a la diversidad de personas migrantes por las siguientes razones:

a. Ser poblaciones de baja densidad demográfica respecto a la población nacional/local residente en un territorio urbano específico. En la mayoría de los países latinoamericanos, la población extranjera representa menos del 10% de la población total, lo que hace que su identificación sea difícil, pues suele concentrarse en lugares en especial, como la capital de un país o ciudades fronterizas y en colonias específicas debido al bajo costo de la vivienda.
b. Carecer de un registro de población inmigrante de reciente llegada a una ciudad, ya que no existe un marco poblacional total de inmigrantes internacionales (N) del cual construir una muestra representativa (n), esencial para un muestreo probabilístico basado en el azar (como una muestra aleatoria simple).
c. No acceder a personas en condición migratoria irregular o en una situación de vulnerabilidad. Las personas migrantes con estancia indocumentada prefieren no ser identificadas para no arriesgar su estancia en el país; por su parte, las personas en búsqueda de protección internacional optan por el anonimato a fin de salvaguardar la vida, integridad y seguridad, mientras son solicitantes de refugio e, incluso, cuando han sido reconocidas como refugiadas, por sentirse vulnerables.
d. No registrar la diversidad de perfiles y experiencias migratorias de la población de estudio. Los estudios sobre personas inmigrantes en lugares de destino muestran que existe una heterogeneidad de personas según el país de origen, perfil sociodemográfico y migratorio, momento o cohorte de llegada, entre otros elementos; por ello sería irreal y fragmentario dar cuenta de un único perfil o experiencia migratoria ante la diversidad de formas de inmigración en los lugares de establecimiento.

LAMP-ENIR 2021 respondió a dichos retos creando una muestra intencional de personas migrantes contactadas en las ciudades de llegada,





la que considera los diversos perfiles migratorios y logra un número suficiente de entrevistados para permitir inferencias estadísticas, representativas de cada comunidad migrante. Para ello se utilizó un Muestreo por Cadena de Referencia o Guiado por el Informante[10] (Respondent Driven Simpling, RDS) que, de acuerdo con Douglas Heckathorn (1997), fue diseñado para reclutar informantes cuando no se cuenta con un marco muestral o resulte difícil acceder a la población objetivo, como fue el caso de las personas migrantes en condición migratoria irregular, aquellas que se encontraban en una situación de vulnerabilidad o con residencia dispersa en la ciudad o en el área metropolitana de la capital latinoamericana.



Imagen 1
Migrantes a punto de cruzar
por la frontera de Tablillas, Costa Rica
Fuente: Alberto Hernández, 2024.

El "Informe de resultados" de LAMP-ENIR 2021 (Giorguli *et al.*, 2023: 12) señala que "El RDS se estructura como una cadena de encuestados que comienza con un número limitado de informantes, llamados 'semillas', los cuales proporcionan referencias de otros posibles encuestados, que a su vez proporcionan nuevas referencias". En LAMP-ENIR 2021 se activaron personas migrantes "semillas" que fueron actores sociales con amplias redes en la comunidad migrante de interés, como sería un miembro de una organización social, comunitaria o religiosa, o el presidente de algún club de migrantes. En cada comunidad migrante (venezolana, haitiana y nica-

[10] El muestreo RDS también fue utilizado en LAMP-ENIR 2018 Uruguay; sin embargo, en LAMP-ENIR 2021 se realizaron algunos ajustes. Véase Giorguli *et al.*, 2023.



ragüense) de cada ciudad latinoamericana, las "semillas" refirieron a tres personas migrantes conocidas y ellas, a su vez, sugirieron a otras tres personas y así sucesivamente; de esta manera, cada nueva persona migrante contactada se convertía en informante y en reclutador.[11]

Es así como el RDS combina el muestreo por bola de nieve con un modelo matemático que permite crear un ponderador de la muestra para cada comunidad migrante por ciudad (Giorguli *et al.*, 2023: 13). La muestra de LAMP-ENIR 2021 está conformada por 1 400 personas inmigrantes entrevistadas (1 000 venezolanos, 200 haitianos y 200 nicaragüenses) residentes en las cinco ciudades latinoamericanas de acogida elegidas.[12]

La adopción de un muestreo RDS también tenía como propósito asegurar la heterogeneidad de los perfiles sociodemográficos y migratorios dentro de cada red de informantes; para ello se monitoreó y buscó el mayor número de "olas" (sucesión) de nuevos referidos para asegurar una mayor diversidad de perfiles migratorios ("profundidad" de la red). La calidad del muestreo se evaluó a partir de diversos indicadores: i) la homofilia, que es la preferencia de una persona específica (denominada "ego") para dar referencias de individuos similares a ella, lo que permite medir la similitud entre el informante y el referido (se utilizaron las características de sexo y nivel educativo como variables de control); ii) la reciprocidad entre el informante y quien dio su referencias, es decir, contar con información de que se conocían mutuamente y, por lo tanto, son parte de la misma red social; y iii) la profundidad necesaria de las cadenas de referencia para evaluar qué tanto las características de la

---

[11] Los principales retos de trabajo de campo durante la implementación del muestreo RDS en LAMP-ENIR 2021 fueron mantener la fluidez en la cadena de referencia de personas migrantes, a través de un monitoreo constante para contactar a los referidos e incentivar las subsecuentes entrevistas, así como buscar la mayor diversidad posible de perfiles de personas migrantes.

[12] LAMP-ENIR 2021 contiene la historia migratoria, laboral y familiar y las condiciones de vida de 600 venezolanos en Colombia (200 en Cúcuta, 200 en Santa Marta y 200 en Barranquilla); 200 venezolanos y 200 haitianos en Santiago de Chile; y 200 venezolanos y 200 nicaragüenses en Costa Rica. Las entrevistas fueron realizadas por personas locales de cada ciudad, dirigidos por investigadores locales y con apoyo de instituciones, organizaciones y personas vinculadas con migrantes, con quienes se planeó el acercamiento a las personas migrantes.



muestra obtenida se distancian de las características de la muestra inicial ("semillas") (Giorguli *et al*., 2023).

Es así como la estrategia metodológica utilizada permitió el objetivo central de "contribuir con la producción de información estadística de calidad sobre las condiciones de vida, las trayectorias biográficas, los procesos de integración a los lugares de destino, las aspiraciones y planes futuros de la población inmigrante en ciudades latinoamericanas de acogida" (Giorguli *et al.* 2023: 8). La *Etnoencuesta* es, por lo tanto, un instrumento y un método de acercamiento a la realidad de tipo longitudinal-retrospectivo y actual, que permite conocer la trayectoria migratoria, laboral y social de las personas migrantes y sus familiares a lo largo de su vida; por ello, incluye información de antes de emprender el viaje, al llegar a la ciudad de estudio (el primer año), en periodos específicos (como en la pandemia de covid-19) y al momento de la aplicación de la etnoencuesta.

Como señalan Massey y Capoferro (2006: 282), respecto a la metodología LAMP-ENIR, "aunque los individuos pueden constituir las unidades de análisis, sus decisiones se realizan típicamente en contextos sociales y económicos más amplios, los cuales estructuran y limitan las decisiones individuales"; en consecuencia, LAMP-ENIR 2021 mantiene el propósito de ser una fuente de información multinivel. La *Etnoencuesta* recopila los siguientes datos: i) los individuos, que incluye a las personas migrantes internacionales entrevistadas y a los integrantes de su unidad familiar (sean o no migrantes, independientemente de su lugar de residencia); además, se tienen registros año-persona para dar cuenta de la historia de vida de las personas migrantes informantes; ii) a nivel de hogar y vivienda de las personas migrantes; y iii) a nivel de ciudad y país de estudio (ciudades y países latinoamericanos); a través de la compilación de indicadores sociodemográficos, económicos, laborales y urbanos que permiten contextualizar los lugares en donde se desarrolla la experiencia migratoria de las personas entrevistadas. Estos múltiples niveles de observación de la migración internacional permiten plantear y estimar modelos explicativos multinivel.[13]

[13] LAMP-ENIR 2021 está compuesta por bases de datos sobre las personas migrantes y sus familiares; aquellas personas que tienen experiencia migratoria internacional; información de los hogares/viviendas de las personas migrantes; información de las trayectorias de vida de los informantes y sus cónyuges; e información contextual de la ciudad y el país de llegada. Las bases son de acceso abierto y se encuentran en https://mmp-lamp.colmex.mx/



Finalmente, desde una perspectiva de inmigración, LAMP-ENIR 2021 contiene información sobre inclusión laboral, educativa, de salud, residencial y social en la ciudad de destino.

Con el propósito de mostrar los alcances de la *Etnoencuesta*, a continuación se presenta un análisis empírico de las personas migrantes venezolanas en San José, Costa Rica, encuestadas en LAMP-ENIR 2021, a través de algunos indicadores seleccionados que permiten conocer el perfil poblacional y la experiencia migratoria en territorio costarricense.[14]

Venezolanos en Costa Rica: población diversa y dinámica cambiante

A continuación se presenta una selección de características sociodemográficas y de la experiencia migratoria internacional de las personas venezolanas residentes en San José, Costa Rica, en 2021, desde una perspectiva micro y meso social.

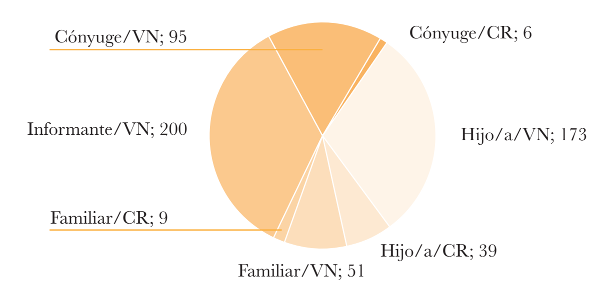
a) Perfil sociodemográfico y familiar

Las personas migrantes no son sujetos aislados, sino que forman parte de grupos sociales más amplios, como es la familia o la comunidad. Con esta idea base, reconstruyo la estructura de la familia a la que pertenece cada persona migrante venezolana informante a partir de la relación de parentesco (cónyuge, hijo u otro familiar), considerando el país de residencia en el que se encuentra cada familiar y el país de nacimiento. Estos elementos permiten identificar la existencia de familias completas emigrantes, familias transnacionales (al menos entre dos países) y familias con integrantes en un tercer país (distinto al de origen y a Costa Rica); todas ellas con o sin lazos y responsabilidades familiares.

En San José, Costa Rica, se entrevistaron a 200 personas migrantes venezolanas quienes, después de identificar a los integrantes de su familia, dieron un total de 626 personas, incluyendo al informante. Como puede

[14] Los principales resultados de LAMP-ENIR 2021 se encuentran en el "Informe de la encuesta" (Giorguli *et al.*, 2023) por país, ciudad de destino y comunidad migrante de estudio, el que contiene el perfil sociodemográfico, migratorio y sociolaboral de las personas migrantes, las trayectorias residenciales y condiciones de la vivienda de los migrantes en los lugares de destino, así como indicadores de salud y bienestar en el país.

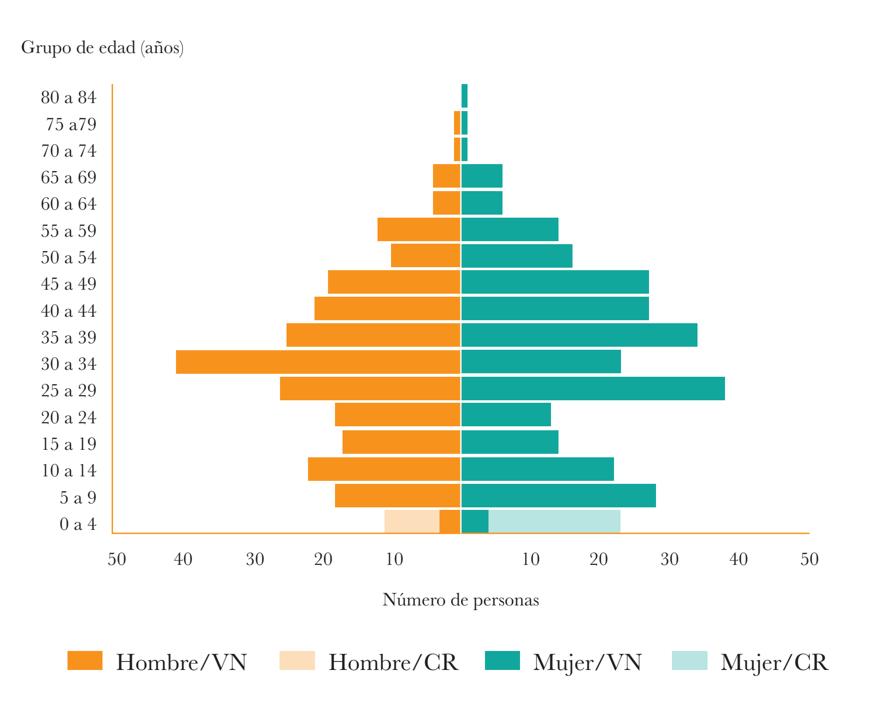




Gráfica 1. Integrantes de familia de los migrantes venezolanos en Costa Rica, según país de nacimiento (2021)
Nota: VN es nacido en Venezuela y CR es nacido en Costa Rica.
Fuente: Estimación propia con base en LAMP-ENIR 2021 Costa Rica, comunidad migrante venezolana.

observarse en la Gráfica 1, el 90% tiene un parentesco de tipo nuclear (34% informante, 17% cónyuge y 37% hijo/a) y solo el 10% tiene una relación de parentesco de tipo ampliada o compuesta (padre, hermano, sobrino, tío y/o abuelo, entre otros). Además, aunque la mayoría de los familiares declarados son personas nacidas en Venezuela, el 9% nació en Costa Rica, cuya relación de parentesco es cónyuge, hijo u otro familiar como cuñado, nieto y suegro (1, 7 y 1%, respectivamente); estos indicadores permiten mostrar la transición o conformación de familias binacionales en las ciudades latinoamericanas de destino, como San José. En estas familias venezolanas-costarricenses sería interesante indagar experiencias diferenciadas en el acceso a la educación, atención médica o al trabajo ante la diada nacional-extranjero de cada integrante de la familia.

Aunque la mayoría de las personas indican vivir en el mismo hogar que el informante migrante (86%), existe una pequeña proporción que vive en otra colonia o ciudad en Costa Rica (4%), otra que se quedó viviendo en Venezuela (8%) y, finalmente, una que vive en un país distinto a Costa Rica y Venezuela (2%). Esta información muestra que en una de cada diez familias venezolanas hay indicios de familias transnacionales. Esta estructura familiar revela la diversidad de situaciones familiares que experimentan las personas migrantes internacionales: separaciones, reunificaciones o emigraciones conjuntas que mantienen o diluyen el núcleo familiar, la creación de nuevas familias o la circunstancia de mantenerse sin familiares (hogares unipersonales); dichas situaciones familiares pue-



Gráfica 2. Pirámide poblacional de los migrantes venezolanos en Costa Rica, según país de nacimiento (2021)

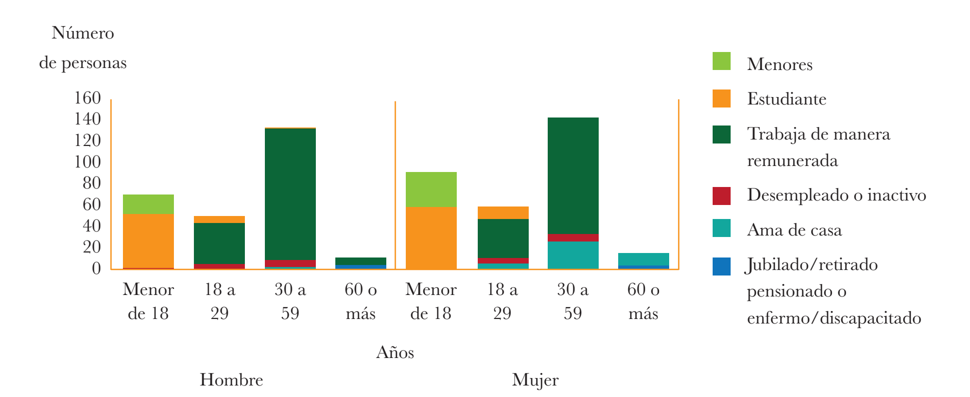
Nota: VN es nacido en Venezuela y CR es nacido en Costa Rica.

Fuente: Estimación propia con base en LAMP-ENIR 2021 Costa Rica, comunidad migrante venezolana.

den ser etapas de un mismo proceso migratorio-familiar a lo largo del tiempo de exposición a la migración internacional.

Un indicador sociodemográfico representativo de la etapa de vida en la que se encuentran las personas, en este caso aquellas vinculadas a procesos migratorios, es la distribución de la población por grupo etario y sexo. Como se puede observar en la pirámide poblacional (Gráfica 2), la estructura poblacional de la comunidad migrante venezolana en Costa Rica refiere a una población con un perfil diverso, compuesto por menores de edad, personas en edad laboral y adultas mayores, una estructura alejada de un perfil migratorio-laboral (que usualmente prevalece) y consistente con procesos migratorios generalizados y producto de un amplio tiempo de exposición a la emigración. Desde el país de llegada, esta diversidad etaria permite aproximarse a las necesidades de la comunidad migrante





Gráfica 3. Principal actividad de los migrantes venezolanos en Costa Rica, según sexo y grupo de edad (2021)
Fuente: Estimación propia con base en LAMP-ENIR 2021 Costa Rica, comunidad migrante venezolana.

de arribo, diferenciando entre edad y sexo, como podrían ser necesidades educativas, laborales y de salud. Es de destacar que sobresale una alta proporción de niñas y niños de edades de 0-4 años nacidos en Costa Rica, con una mayor prevalencia entre las mujeres que en los varones (85 y 73%, niñas y niños costarricenses, respectivamente).

En la vida cotidiana, la mayoría de las niñas, niños y adolescentes venezolanos asisten a la escuela, y no hay registros de menores de edad incorporados al mercado laboral costarricense. En la Gráfica 3 puede verse que la actividad central de la población joven es el trabajo remunerado y que casi todos los varones se encontraban trabajando (91%), mientras que solo el 69% de las mujeres lo estaban. Es de destacar que entre los jóvenes venezolanos de 18 a 29 años aún existen personas que declaran ser estudiantes, tanto entre las mujeres como en los varones. En contraste con la principal actividad de los varones, una parte importante de las mujeres venezolanas se desempeñan como amas de casa, mostrando la prevalencia de roles de género tradicionales.

Para una gran proporción de personas en edad laboral, la incorporación al mercado laboral es una necesidad esencial para la obtención de recursos para la vida diaria. Entre los trabajadores, solo una pequeña proporción de venezolanos eran profesionistas (5% contaba con educación superior), la mayoría tenía al menos un año de educación media (53% la había concluido y 10%, no) y un tercio contaba con educación básica

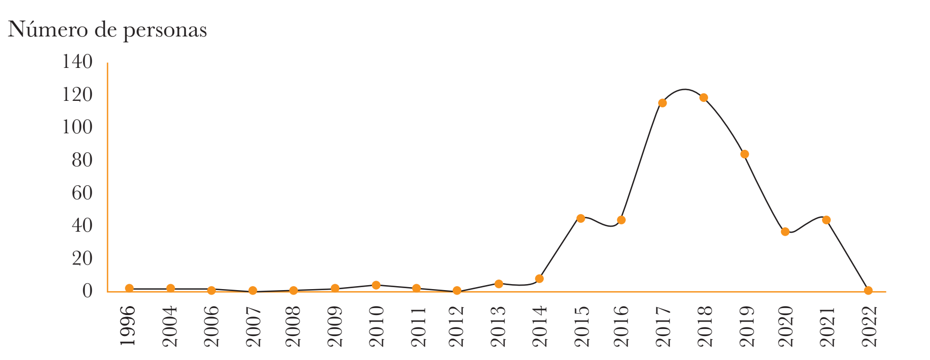
(29% concluida y 3% no concluida). Con base en dichos niveles educativos, se puede señalar que, a pesar de que más de la mitad de las personas contaban con estudios mayores a los niveles educativos básicos, es una comunidad migrante con diversidad educativa.

En términos laborales, los migrantes venezolanos varones desempeñaban diversos tipos de trabajos: conductores de transporte (26%), profesionistas (15%), funcionarios públicos, privados o sociales (11%); trabajadores en mantenimiento (10%), comerciantes y agentes de ventas (10%) y trabajadores en establecimientos (8%). Por su parte, las mujeres se desempeñaban principalmente como comerciantes y agentes de ventas (22%), trabajadoras administrativas (14%), vendedoras ambulantes (11%), trabajadoras domésticas (10%) y trabajadoras en establecimientos (9%). Es relevante señalar que la mitad de los profesionistas laboraban como trabajadores administrativos, comerciantes, agentes de ventas o vendedores ambulantes, ocupaciones de baja calificación al considerar el nivel educativo alcanzado; dicha característica es común entre las personas migrantes de reciente llegada a un país, particularmente cuando no se cuenta con un documento migratorio que permita el desempeño de una actividad económica remunerada o se requiera de un comprobante educativo que avale la profesión.

b) La experiencia migratoria Venezuela-Costa Rica

Con base en la población venezolana registrada en LAMP-ENIR 2021, el migrante más antiguo arribó a Costa Rica en 1996 y solo el 5% de los entrevistados llegaron entre dicho año y 2014. El año 2015 es icónico en la inmigración venezolana a Costa Rica, pues marcó el inicio del flujo de venezolanos al país. Como se observa en la Gráfica 4, el punto más alto de la inmigración venezolana ocurrió entre 2017 y 2018 cuando llegó el 45% de todas las personas entrevistadas. El periodo entre 2019 y 2022, a pesar de mostrar una tendencia a la baja en la inmigración, representa un tercio de las llegadas de venezolanos a territorio costarricense; es preciso señalar que dicho decremento en la inmigración no significa una disminución en el tránsito de venezolanos por el país, el cual continuaba de manera persistente. El patrón migratorio venezolano observado en Costa Rica coincide con las tendencias internacionales de dicho flujo migratorio a otros países latinoamericanos.

De acuerdo con los datos de LAMP-ENIR 2021, para el 89% de las personas migrantes venezolanas entrevistadas el viaje a Costa Rica fue su

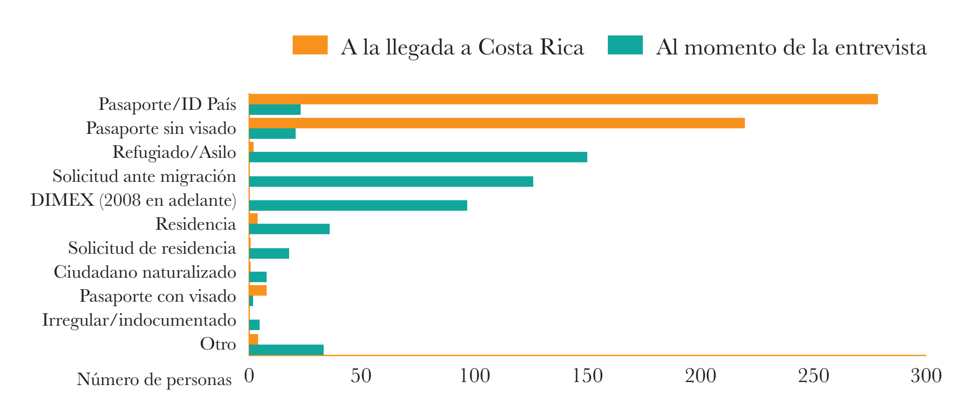


Gráfica 4. Año de llegada a Costa Rica de los migrantes venezolanos (2021)
Fuente: Estimación propia con base en LAMP-ENIR 2021 Costa Rica, comunidad migrante venezolana.

primera migración internacional.[15] Como se ha mostrado al inicio de este trabajo y en diversos estudios sobre la migración venezolana, la migración familiar (unidades familiares completas o incompletas) ha sido una forma de movilidad internacional. La *Etnoencuesta* registra que el 99% de los menores migrantes venezolanos viajaron acompañados, que el 27% de las madres y el 12% de los padres de los migrantes informantes habían migrado a Costa Rica, mostrando indicios de la existencia de redes migratorias familiares generacionales.

Una ventaja de LAMP-ENIR 2021 es la recopilación de la experiencia migratoria en el tiempo. Un ejemplo de ello es la condición migratoria de las personas al llegar a un país y al cabo de un tiempo, hasta el momento de la entrevista. La hipótesis más común al respecto es que una persona experimenta cambios en la situación migratoria de una condición irregular a una regular con el paso del tiempo. Como se muestra en la Gráfica 5, la mayoría de las personas venezolanas residentes entrevistadas en territorio costarricense señalaron haber llegado al país de manera regular, con documentos como un pasaporte de turista o un pasaporte sin el visado correspondiente; sin embargo, una vez que el tiempo transcurre, la condición migratoria se modifica en diversas direcciones, hacia solicitudes

[15] De aquellas personas que habían tenido dos o más migraciones internacionales en su trayectoria, los destinos anteriores fueron Panamá, Colombia, Perú, Argentina, Chile, Ecuador, Uruguay, Puerto Rico, República Dominicana, México y Estados Unidos.



Gráfica 5. Condición migratoria de los migrantes venezolanos en Costa Rica a la llegada y al momento de la encuesta (2021)
Fuente: Estimación propia con base en LAMP-ENIR 2021 Costa Rica, comunidad migrante venezolana.

de refugio o asilo, peticiones de residencia, adscripciones en programas únicos o excepcionales de permisos de residencia temporal. Sin embargo, es preciso decir que algunas personas continúan su estancia en el país con un pasaporte de turista e incluso transitan hacia una situación migratoria irregular o indocumentada al culminar la validez de un documento migratorio previo.

LAMP-ENIR 2021 es una de las pocas fuentes de información que visibiliza la coexistencia de poblaciones migrantes en situación migratoria regular e irregular, así como la diversidad de formas migratorias utilizadas por las personas a lo largo de la experiencia migratoria. Es importante señalar que dicha condición está relacionada con las acciones y programas migratorios que adopta cada país de arribo, y que una condición migratoria regular permite a las personas migrantes acceder a recursos, servicios y derechos que permiten satisfacer necesidades esenciales durante la estancia o residencia permanente: vivienda, trabajo remunerado, asistencia médica, incorporación escolar, entre otros. Por ello, cualquier forma de regularización migratoria abona a la disminución de inseguridades y vulnerabilidades en el territorio de llegada.

c) Redes sociales y participación local en la migración

La salida del país, el tránsito y la llegada a un nuevo país son momentos icónicos que marcan la experiencia migratoria internacional de las per-



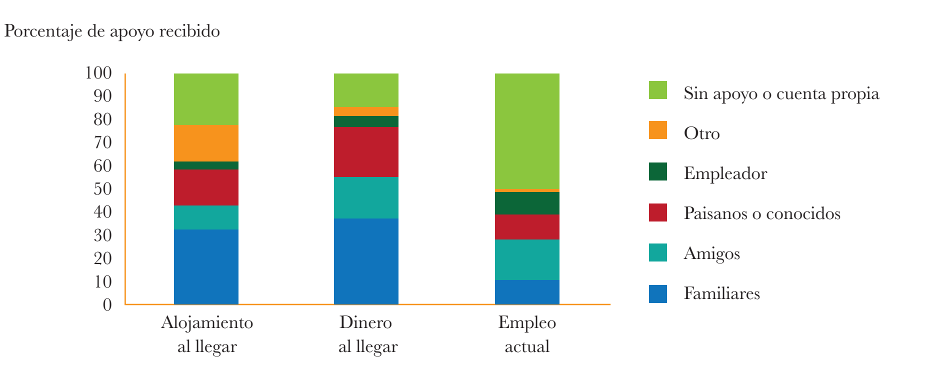
sonas. Durante el "tiempo expuesto a la migración internacional", entendido como el lapso que ha durado el proceso migratorio (número de años, por ejemplo) desde la salida del país de origen hasta el presente, las condiciones de viaje y de vida cambian y dependen de los recursos con los que cuente la persona en movimiento. En esa experiencia migratoria la elección del país al cual migrar suele determinarse por la experiencia migratoria previa, por la experiencia migratoria ajena (familiares, amigos o paisanos) e, incluso, irse definiendo en el viaje migratorio. De la misma manera, los vínculos o redes sociales moldean la experiencia migratoria en la búsqueda de un lugar para descansar o vivir, en el acceso a alimentos, atención médica, regularización migratoria, el conocimiento de la ciudad, entre otros.



Imagen 2
Trocha en la frontera de Costa Rica por donde cruzan migrantes que vienen del Darién en Tablillas, Costa Rica
Fuente: Alberto Hernández, 2024.

De acuerdo con LAMP-ENIR 2021, el 80% de los migrantes informantes y sus cónyuges se apoyaron en alguna red social al llegar a Costa Rica para acceder a un alojamiento, mientras que el 90% lo hizo para obtener algún apoyo económico cuando se necesitó. Como se observa en la Gráfica 6, en ambas necesidades la principal red de apoyo es la familiar (32 y 37%, respectivamente), seguida de la red de paisanos (16 y 21%) y la red de amigos (10 y 18%); pero es de destacar que los empleadores también fungieron como un apoyo para la obtención de un alojamiento o de dinero cuando se necesitó (3 y 5%, respectivamente).[16] Los datos muestran que el

[16] De acuerdo con los informantes y sus cónyuges, los bancos, prestamistas, alguna ONG, la Iglesia, entre otros, también fueron un apoyo al inicio de la inmigración (corresponden a la categoría de "otro").



Gráfica 6. Redes sociales de los migrantes venezolanos en Costa Rica, según tipo de necesidad, momento del apoyo y donante del apoyo (2021)
Nota: Información del informante y su cónyuge.
Fuente: Estimación propia con base en LAMP-ENIR 2021 Costa Rica, comunidad migrante venezolana.

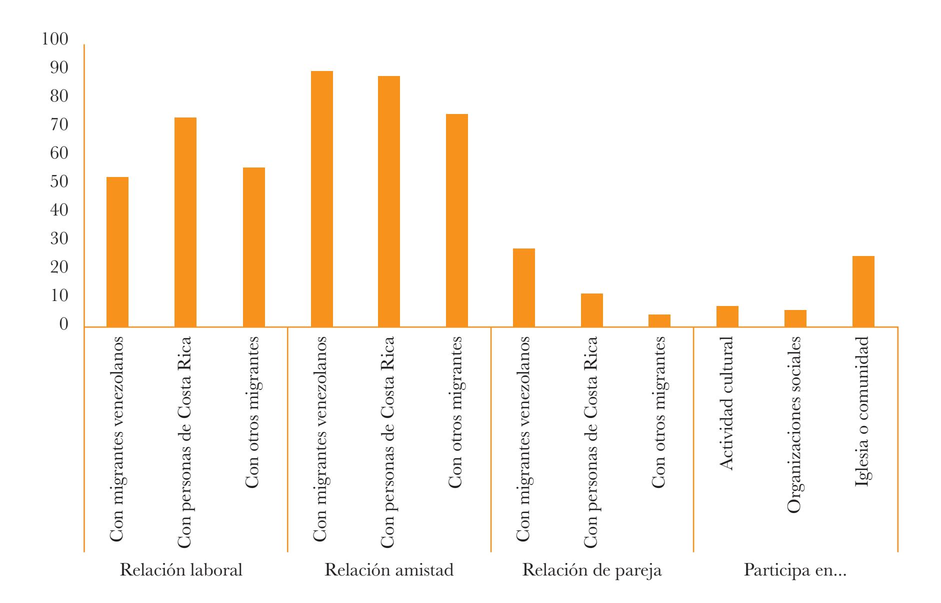
sostenimiento del apoyo a la comunidad venezolana está asentado en las relaciones familiares.

En la búsqueda de un trabajo es menor el apoyo recibido de una red social, comparado con las necesidades de alojamiento y apoyo económico a la llegada a Costa Rica; la mitad de los informantes y su cónyuge obtuvieron su actual empleo por su cuenta, mientras que la otra mitad lo obtuvo a través de redes de amistad (18%), de conocidos (11%) y familiares (11%), invirtiéndose el orden de importancia de las redes para alojamiento y apoyo económico. Asimismo, el 9% señaló utilizar otras estrategias como la búsqueda de empleo en anuncios de periódico, agencias de empleo, ir directamente a los espacios laborales o buscar en redes sociales como Facebook.

A pesar de que LAMP-ENIR 2021 refiere a formas de búsqueda de trabajo que son excluyentes entre sí, otros trabajos han mostrado que las personas migrantes en las ciudades de destino activan diversas y combinadas formas de búsqueda de empleo (Nájera, 2022). Las redes sociolaborales recaen esencialmente en personas de la misma comunidad migrante venezolana (78%), seguido de personas nacionales-costarricenses (17%) y por último en personas migrantes de otros países de origen.

Uno de los usuales indicadores para dar cuenta del deseo de las personas migrantes de permanecer e incorporarse a un nuevo país son los





Gráfica 7. Relaciones sociales y participación local de los migrantes venezolanos en Costa Rica, según vínculo por país (2021)
Fuente: Estimación propia con base en LAMP-ENIR 2021 Costa Rica, comunidad migrante venezolana.

vínculos que se tienen con las personas de la sociedad a la que se llega.[17] LAMP-ENIR 2021 indagó respecto a las redes laborales, de amistad y de pareja que mantienen las personas migrantes venezolanas en Costa Rica con los nacionales, con los migrantes de su propia comunidad y con migrantes de otras nacionalidades. Como muestra la Gráfica 7, las relaciones laborales son más comunes con personas costarricenses y las relaciones de amistad con personas de la misma comunidad migrante venezolana (73 y 89%, respectivamente); mientras que las relaciones de pareja también ocurren esencialmente entre migrantes venezolanos.

[17] Para dar cuenta de este tema se utilizaron las siguientes preguntas de LAMP-ENIR 2021 hechas a los informantes: "¿Tuvo una relación laboral/de amistad/de pareja con otros migrantes de su país?/de este país?/de otros países?". Por su parte, para conocer la participación local se utilizaron las preguntas: *¿Participa de alguna actividad deportiva grupal/artística o cultural/en una organización de la sociedad civil/en una iglesia/comunidad religiosa?



La interacción sociocultural entre personas migrantes y población local no solo ocurre a través de los vínculos o redes sociales, sino también de la participación de las personas en actividades culturales, en organizaciones sociales y en espacios comunitarios o religiosos. Aunque dichas formas de interacción social tienen una menor prevalencia que las redes sociales laborales, de amistad y de pareja, destaca la participación religiosa o en la comunidad como una importante forma de socialización local. Un hallazgo adicional es que existe un mayor porcentaje de migrantes con relaciones sociales y de participación local en Costa Rica entre los migrantes venezolanos que llevan más años residiendo en el país, en comparación con los migrantes de reciente llegada; este aspecto permite apoyar la hipótesis de que a mayor tiempo de estancia en un país, mayor inclusión sociocultural.

La *Etnoencuesta* muestra adicionalmente que existen redes sociales tanto en el país de llegada como con el país de origen. A pesar de que la mayoría de los venezolanos entrevistados señalaron que desde que emigraron no han vuelto a visitar su país de origen (93%), una proporción importante de ellos mantienen contacto con familiares o amigos en Venezuela de manera constante (63% diariamente y 31% semanalmente) y más de la mitad de los informantes y cónyuges informaron que envían remesas a los familiares en Venezuela (60%), las que suelen ser enviadas a la madre (44%), al padre (18%), a los hermanos (14%) o a los hijos (9%), quienes utilizan dichos recursos para la compra de alimentos (64%) y el pago de gastos médicos (27%). Es así que las redes sociales en la migración internacional son una dimensión de análisis que refiere no solo a las personas migrantes y sus familiares, sino a la comunidad local-nacional, a otras comunidades migrantes y a los familiares en el país de origen.

d) Motivaciones y proyecto migratorio

Para finalizar, en la experiencia migratoria las personas venezolanas entrevistadas en Costa Rica señalaron que las principales razones por las que salieron de Venezuela fueron por motivos económico-laborales (31%), asuntos políticos (28%), violencia e inseguridad en el país (17%), deseos de crecimiento personal (9%), por reagrupación familiar (7%), en búsqueda de algún tratamiento médico (4%) y otras.[18] Estos datos permiten mostrar

[18] Estas incluyen haber salido por violencia doméstica, proyectos educativos o haber sufrido discriminación.



la diversidad de motivaciones y perfiles de personas migrantes internacionales que llegan a Costa Rica, cuya composición no es únicamente de migrantes económicos en búsqueda de un trabajo y un mejor nivel de vida, sino también de personas que requieren de protección internacional por persecución política, de reunificación familiar y de mejores servicios básicos como salud y educación.

Por otro lado, los informantes y cónyuges venezolanos señalaron haber elegido Costa Rica como su lugar de destino porque tenían redes sociales en el país (familiares o amigos) (25%), por ser un país tranquilo y seguro (22%), porque había oportunidades laborales (12%) y por su estabilidad política (7%), entre las motivaciones más relevantes.[19] Resulta interesante que en la migración venezolana destacan razones políticas, de inseguridad y búsqueda de servicios o derechos básicos como causas para la movilidad internacional.

LAMP-ENIR es una fuente de información que permite mostrar que en la migración internacional un proyecto migratorio puede cambiar en el tiempo por razones diversas y durante el tránsito hacia el lugar de destino planeado o estando en dicho país. La mayoría de los informantes y cónyuges venezolanos residentes en Costa Rica tenían como proyecto migratorio quedarse en dicho país (74%); sin embargo, como se muestra en la Gráfica 8, al paso del tiempo el 14% señaló su interés en migrar a otro país en los próximos tres años. Por su parte, entre aquellos que inicialmente no tenían interés en quedarse en Costa Rica (24%), el 10% continuaba con el deseo de migrar a otro país (migrantes en tránsito), pero el 16% cambió de opinión y había decidido establecerse ahí.

El análisis empírico de la comunidad migrante venezolana en San José, Costa Rica, aquí realizado da a conocer los retos de las experiencias migratorias internacionales latinoamericanas recientes que, a pesar de su aparente "juventud migratoria", ha construido redes y vínculos sociofamiliares y de paisanaje (comunidad migrante) muy rápidamente en los últimos siete años de llegada constante de población venezolana al país. Adicionalmente, LAMP-ENIR 2021 muestra la heterogeneidad de los perfiles sociodemográficos de quienes se mueven, de las motivaciones para hacerlo y de las formas de incorporación local en los lugares de llegada o

[19] Otras razones fueron que había poca discriminación, la facilidad de llegar al país, el acceso a servicios de salud y a una residencia permanente.

Gráfica 8

Tipología del proyecto migratorio inicial y futuro de los migrantes venezolanos en Costa Rica (2021)

Fuente: Estimación propia con base en LAMP-ENIR 2021 Costa Rica, comunidad migrante venezolana.

destino (a través de la condición migratoria, las redes sociales, la participación local) con impactos en los proyectos migratorios, los que trastocan por el tiempo expuesto a la inmigración en Costa Rica y la experiencia migratoria vivida.

Reflexiones finales

En el marco de las nuevas geografías de los flujos migratorios internacionales en América Latina, Costa Rica destaca por su actual carácter migratorio múltiple de país de tránsito de migrantes al ser un punto intermedio en el recorrido hacia Estados Unidos y de ser un sitio de establecimiento o destino migratorio por considerarse un territorio atractivo por las oportunidades y condiciones de vida para las personas venezolanas. Si bien Costa Rica ha sido históricamente un país de inmigración fronteriza nicaragüense, la migración venezolana (así como otras migraciones latinoamericanas, caribeñas e incluso extracontinentales) lo posicionó en un estado constante de país de tránsito y de inmigración en los últimos años. Los flujos migratorios que entran por la frontera sur Panamá-Costa Rica, vía el Darién, han moldeado un país que en la actualidad combina acciones (y reacciones) para la atención a personas en tránsito por su territorio,



como el ofrecimiento de medios de transporte rápidos para cruzarlo, así como acciones para la integración de aquellas personas que se establecen en el país, a través de programas de regulación migratoria o apoyos para el establecimiento temporal desde el Estado o en conjunto con organismos internacionales como el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) o con organizaciones de la sociedad civil.

La *Etnoencuesta de inmigración reciente* es un método de generación de información que combina un cuestionario longitudinal retrospectivo específico para dar cuenta del proceso inmigratorio con una metodología de acceso a poblaciones de difícil acercamiento, lo que contribuye a conocer y dar cuenta de la complejidad de las actuales movilidades humanas en Latinoamérica. Entre sus ventajas está contar con información actualizada y específica del proceso de inmigración que no ofrecen los censos y encuestas de población ni los registros administrativos, además de que permite visibilizar la heterogeneidad sociodemográfica y migratoria de las personas migrantes en movimiento. Adicionalmente, recopila información en diferentes momentos (a lo largo de la vida de la persona), territorios (origen, tránsito y llegada) y niveles de observación (migrantes, sus familiares, el hogar, la comunidad y el país), en la que el contexto es relevante para enmarcar la experiencia migratoria de las personas en movimiento.

Finalmente, encuestas como LAMP-ENIR 2021 pueden convertirse en un insumo sustantivo para el diseño y fortalecimiento de políticas públicas para la atención de personas migrantes. Si bien la región centroamericana había sido históricamente un territorio con una dinámica migratoria propia intrarregional, actualmente es también un territorio migratorio incierto afectado por migraciones continentales y extracontinentales.



Bibliografía

Giorguli, Silvia, David Lindstrom, Jéssica Nájera, Victoria Prieto, Clara Márquez y Miguel Amaro (2023). *Plataforma de Datos Territoriales para la Integración de Inmigrantes. Etnoencuesta de inmigración reciente en contextos de acogida latinoamericanos, LAMP-ENIR 2021*. Ciudad de México. https://mmp-lamp.colmex.mx/wp-content/uploads/informe-de-resultados-lamp-emir-2021.pdf

Freitez, Anitza (2019). "Crisis humanitaria y migración forzada desde Venezuela", en Luciana Gandini, Fernando Lozano y Victoria Prieto (eds.). *Crisis y migración de población venezolana. Entre la desprotección y la seguridad jurídica en Latinoamérica*. México: UNAM, pp. 33-58. https://www.sdi.unam.mx/docs/libros/SUDIMER-CyMdPV.pdf

Heckathorn, Douglas D. (1997). "Respondent-Driven Sampling: A New Approach to the Study of Hidden Populations", *Social Problems*, 44(2), pp. 174-199. https://doi.org/10.2307/3096941

Instituto Nacional de Estadística (INE) (2013). *Venezuela. Proyección de la población, según entidad y sexo, 2000-2050 (año calendario)*. Caracas: Gobierno Bolivariano de Venezuela. http://www.ine.gob.ve/index.php?option=com_content&view=category&id=98&Itemid=51

Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC) (2016). *Resultados generales del X Censo Nacional de Población y VI de Vivienda 2011*. San José. https://admin.inec.cr/sites/default/files/media/repoblaccenso2011-16_2.pdf

Koechlin, José, Joaquín Rodríguez y Cecilia Estada (coords.) (2021). *Inserción laboral de la inmigración venezolana en Latinoamérica*. Madrid: OBIMID. https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=831513

Massey, Douglas (1987). "The Ethnosurvey in Theory and Practice", *International Migration Review*, vol. 21, núm. 4, pp. 1498-1522. https://doi.org/10.2307/2546522

—, Rafael Alarcón, Jorge Durand y Humberto González (1987). *Return to Aztlán: The Social Process of International Migration from Western Mexico.* Berkeley: University of California Press.

— y Chiara Capoferro (2006). "La medición de la migración indocumentada", en Alejandro Portes y Josh De Wind (coords.). *Repensando las migraciones. Nuevas perspectivas teóricas y empíricas*. México: Miguel Ángel Porrúa/UAZ/ Instituto Nacional de Migración, pp. 269-299.

Nájera, Jessica (2022). "Procesos de establecimiento de migrantes latinoamericanos recientes en la Ciudad de México: el trabajo como un medio esencial, *Notas de Población*, 49 (114), pp. 129-151.

Organización Internacional para las Migraciones (OIM) Costa Rica (2023). *Contexto migratorio en Costa Rica y últimas tendencias. Reporte de situación*. Febrero. https://costarica.iom.int/sites/g/files/tmzbdl1016/files/documents/2023-05/resumen_mig_cr_02_2023.pdf

Plataforma de Integración para Refugiados y Migrantes de Venezuela (2023). *Refugiados y migrantes de Venezuela*. Plataforma de Coordina-





ción Interagencial para Refugiados y Migrantes, R4V. Recuperado el 3 de diciembre de 2024. https://www.r4v.info/es/refugiadosymigrantes

Valero, Mario (2018). "Venezuela, migraciones y territorios fronterizos", *Línea Imaginaria*, 6(3), pp. 1-24.

Vivas, Leonardo y Tomás Páez (2017). *The Venezuelan Diaspora, Another Impending Crisis?* Washington: Freedom House Report.

Jéssica Nájera es profesora-investigadora del Centro de Estudios Demográficos, Urbanos y Ambientales de El Colegio de México, desde 2015; licenciada en Economía, maestra en Demografía y doctora en Estudios de Población. Miembro del SNI y de redes de investigación en migración, familia y trabajo, y de grupos de acompañamiento a personas migrantes. Su investigación se centra en los vínculos entre migración y trabajo desde una perspectiva sociodemográfica, con metodologías cuantitativas y cualitativas. Desarrolla temas particulares como movilidades y migraciones transfronterizas entre México y Guatemala; migraciones internacionales en América Latina, particularmente en la región mesoamericana; flujos migratorios e integración de migrantes en México; familia, trabajo y género. Fue responsable de la Encuesta sobre Migración en la Frontera Sur de México (Emif Sur) de 2005 a 2008; y desde 2019 es miembro del Proyecto sobre Migración Mexicana/Mesoamericana (MMP) y Latinoamericana (LAMP-ENIR), proyectos de El Colegio de México y la Universidad de Brown.



DOSIER

MEDIOS SOCIALES Y PLATAFORMAS DIGITALES EN LA TRAVESÍA MIGRATORIA DESDE LA SELVA DEL DARIÉN HASTA LA FRONTERA NORTE DE MÉXICO

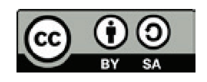
SOCIAL MEDIA AND DIGITAL PLATFORMS ON THE MIGRANT JOURNEY FROM THE DARIEN RAINFOREST TO MEXICO'S NORTHERN BORDER

Alberto Hernández Hernández*
Carlos S. Ibarra**
Arturo Fabián J.***

Resumen: La migración indocumentada hacia Estados Unidos incluye peligrosas rutas como el Tapón del Darién y el territorio mexicano controlado por el crimen organizado. Este artículo examina cómo los medios sociales y las plataformas digitales impactan la experiencia migratoria con base en dos estudios de caso. Se revela que redes como TikTok, WhatsApp y Facebook no solo documentan y comparten experiencias en tiempo real, sino que también construyen comunidades digitales de apoyo. Los hallazgos destacan la dualidad de la digitalización: facilita la organización y reduce riesgos, pero también expone a los migrantes a nuevos peligros. Se subraya la necesidad de políticas que incorporen estas herramientas para mejorar la seguridad y el apoyo a los migrantes.
Palabras claves: migración, Tapón del Darién, plataformas digitales, TikTok, WhatsApp, experiencia migratoria.

* El Colegio de la Frontera Norte, México; profesor visitante, Universidad de los Andes, Colombia.
** Investigador de la Secretaría de Ciencias, Humanidades, Tecnología e Innovación, México; Escuela de Antropología e Historia del Norte de México, México.
*** Universidad de Guadalajara, México.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 15 • marzo-agosto 2025, pp. 39-65
Recepción: 29 de febrero de 2024 • Aceptación: 17 de junio de 2024
https://encartes.mx





SOCIAL MEDIA AND DIGITAL PLATFORMS ON THE MIGRANT JOURNEY FROM THE DARIEN RAINFOREST TO MEXICO'S NORTHERN BORDER

Abstract: The trip to the United States for undocumented immigrants includes dangerous routes like the Darien Gap and parts of Mexico run by organized crime. This article examines how social media and digital platforms influence the migrant experience based on two case studies. It shows how media like TikTok, WhatsApp, and Facebook are used not only to document and share experiences in real time but also to build digital support communities. The findings reveal that while digitalization facilitates planning and reduces risks, it also exposes immigrants to new dangers. Ultimately, the article underlines the need for policies that incorporate these tools to enhance the safety of immigrants and provide them with support along their journey.

Keywords: immigration, Darien Gap, digital platforms, TikTok, WhatsApp, migrant experience.

INTRODUCCIÓN

La migración en América Latina durante el siglo XXI se caracteriza por una creciente complejidad y diversificación, ya que personas de diferentes nacionalidades se enfrentan a rutas peligrosas en su búsqueda de seguridad y mejores oportunidades. Una de las más desafiantes es el Tapón del Darién, una densa selva en la frontera entre Colombia y Panamá, que se ha convertido en un punto crítico para los migrantes que intentan alcanzar los Estados Unidos (Acosta, Ramírez y Jiménez, 2023; Baigts y Zenteno, 2023; Hernández e Ibarra, 2023). Esta migración incluye no solo a venezolanos, sino también a personas de Centroamérica, el Caribe, África y Asia, lo que refleja la naturaleza global y transnacional de los movimientos migratorios actuales (Reyes, 2023). Los factores socioeconómicos, políticos y ambientales, junto con la accesibilidad a la información a través de las tecnologías digitales, influyen en la decisión de emprender este arduo viaje.

Las plataformas digitales y los medios sociales han surgido como herramientas indispensables para la organización y ejecución de estos viajes. Servicios como TikTok, WhatsApp, Telegram e Instagram facilitan el intercambio de información vital sobre rutas, costos y riesgos asociados a la migración (Walk, Garimella y Fotini, 2023). Aplicaciones de mapeo como Google Maps también se han convertido en una ayuda crucial para la navegación y planificación de rutas (Van Houtum y Bueno, 2023). Además de su papel informativo, las redes sociales proporcionan un espacio para

compartir experiencias personales y desafíos enfrentados durante el viaje, contribuyendo así a la formación de comunidades digitales migrantes que trascienden las fronteras geográficas. Estas plataformas no solo ofrecen soporte emocional y solidaridad, sino que también desempeñan un papel crucial en la construcción de identidades colectivas y en la lucha por los derechos migratorios (Ter Laan, 2023).

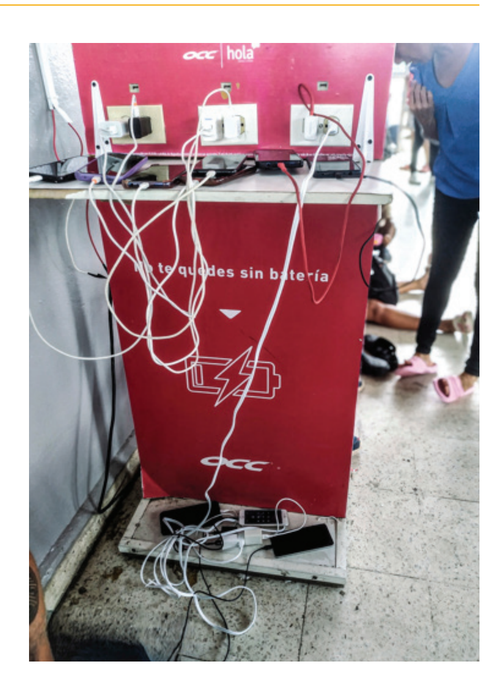


Imagen 1
Recargando en Arriaga, Chiapas
Fuente: América Navarro, 2023.

El objetivo de este estudio es comprender cómo las herramientas digitales –sean servicios de mensajería instantánea o plataformas digitales de redes sociales– contribuyen a la reducción de riesgos y vulnerabilidades, así como a generar oportunidades, lo que ha transformado la experiencia migratoria. Se justifica la decisión de enfocarse en la población venezolana debido al elevado flujo migratorio en la región y la disponibilidad de datos detallados sobre sus experiencias.

Metodología

Este estudio combina el análisis cualitativo de narrativas digitales con métodos de observación participante y comunicación continua con los participantes a través de WhatsApp. Esta triangulación metodológica se llevó a



cabo durante dos temporadas de trabajo de campo (2022 y 2023) y permitió hacer inmersión en las realidades de las travesías migratorias hacia los Estados Unidos. Para desarrollar la observación participante, nos integramos en comunidades de migrantes en puntos críticos de la ruta migratoria hacia los Estados Unidos, como Necoclí en Colombia y Tapachula en México, viviendo cerca de los campamentos y participando en sus actividades diarias. Esto incluyó viajar en los mismos medios de transporte, compartir espacios de descanso y alimentación, así como documentar las interacciones y decisiones que se tomaban en tiempo real. Esta proximidad nos permitió ganar la confianza de los migrantes y obtener datos de primera mano sobre sus experiencias.

El uso de WhatsApp facilitó un flujo constante de datos en forma de audios, fotografías y videos, que documentaron las experiencias en tiempo real. Esta comunicación continua ofreció una perspectiva longitudinal de los viajes, lo que enriqueció la información con detalles íntimos y momentos importantes. Se realizaron también entrevistas a profundidad con migrantes, trabajadores humanitarios y guías locales. El análisis temático de los datos recopilados se hizo siguiendo un enfoque inductivo para permitir que los temas emergieran de los propios datos. Este enfoque se centró en identificar y analizar patrones recurrentes, temas emergentes y narrativas digitales significativas (Clarke y Braun, 2017). Se obtuvo el consentimiento informado de todos los participantes y se garantizó la confidencialidad y el anonimato; asimismo, se llevó a cabo una reflexión crítica continua sobre la posición del investigador y las implicaciones éticas de la investigación (Hernández e Ibarra, 2023).

El estudio se centra en dos casos representativos de migrantes venezolanos que emprendieron su travesía por el Tapón del Darién. La tecnología móvil, en particular los *smartphones*, desempeñó un papel crucial en la organización y navegación del viaje. Los servicios de mensajería instantánea, medios sociales y plataformas de redes sociales se usaron para comunicaciones privadas, para obtener información sobre rutas y riesgos, así como compartir experiencias personales.

Las plataformas digitales y los medios sociales como Facebook y TikTok permitieron a los migrantes mantenerse informados y construir comunidades digitales de apoyo. Los relatos personales proporcionan una comprensión enriquecida de la dinámica social y los desafíos enfrentados durante el viaje. El seguimiento de estos casos se extendió más allá del

cruce del Tapón del Darién e incluyó el tránsito a través de México y la eventual llegada a Estados Unidos. Esta continuidad en la observación permitió explorar en profundidad las trayectorias individuales de los migrantes y destacar los riesgos adicionales encontrados durante su viaje. La persistencia de la comunicación con familiares y otros miembros del grupo migratorio a través de las redes sociales fue fundamental para mantener el vínculo con sus comunidades y servir como un canal vital para el intercambio de información sobre riesgos y desafíos compartidos por otros migrantes en rutas similares.

El punto de vista de dos venezolanos sobre la migración venezolana a Estados Unidos

De acuerdo con los entrevistados para este artículo podemos saber que durante el presente siglo la migración venezolana ha ido en incremento tanto en cantidad de personas como de destinos; es un fenómeno transfronterizo con los países colindantes con Venezuela, intercontinental con países como España y más recientemente un fenómeno transnacional que tiene como destino Estados Unidos. Algunos de los venezolanos que optaron por migrar al último de estos destinos, primero buscaron establecerse en algún país sudamericano, antes de tomar la decisión de atravesar el Darién en busca del sueño americano.

Entre las personas que buscan migrar de Venezuela a Estados Unidos, hay quienes ya han pasado por una primera etapa, en la que se anticipan vendiendo sus pertenencias y patrimonio, planean la salida de su país de origen para asentarse principalmente en Colombia, Perú, Ecuador o Chile. A pesar de que en estos países se han reformado las leyes migratorias en favor de este grupo poblacional, su integración social suele ser compleja. Entre otros factores, como pagar renta, transporte, comprar alimentos, etc., la falta de oportunidades laborales es determinante para su integración. El venezolano es subempleado a pesar de ser un profesionista calificado. Son empleados en talleres de motocicletas, reparación de viviendas e instalación de luz y fontanería.

En años más recientes, tras el recrudecimiento de la pandemia provocada por el covid-19, aumentó el costo de vida y hubo mayor escasez de empleos, así que la información del éxito de algunos venezolanos en redes sociales que habrían alcanzado el sueño americano y las noticias provenientes del Darién sobre miles de sus paisanos que habrían sobrevi-



vido a los peligros de la selva y que iban en camino a cumplir dicho sueño, llevó a que algunos migrantes encontraran pistas para emprender un nuevo proyecto de vida.

El caso del señor Luis

A finales de septiembre de 2022, Luis, de 43 años, decidió emprender una travesía a través de la selva y convenció a su cuñado para que se uniera a esta aventura poco convencional. Para llevar a cabo su plan, ambos reunieron algo de dinero y partieron de Bogotá hacia Necoclí, un viaje que les tomó 12 horas. Al llegar, se sorprendieron al encontrarse con cientos de migrantes acampando en la playa, algunos en tiendas de campaña y otros en refugios improvisados hechos de madera, plástico y cartón. Sin dinero para hospedaje, se vieron obligados a cocinar en un fogón improvisado y a vivir de donaciones de alimentos.

Durante su estancia en Necoclí, el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) y la Cruz Roja estimaron que más de 1 500 personas dormían en la playa. La alta demanda de servicios de lanchas para cruzar el golfo de Urabá había saturado las opciones disponibles, lo que extendió el tiempo de espera a una semana. Aquellos dispuestos a pagar el triple podían partir al día siguiente; pero, además del coste del viaje en lancha, había que cubrir los gastos del guía y el "impuesto de seguridad". En promedio, cada persona necesitaba entre 275 y 300 dólares para llegar a la frontera con Panamá.

El 12 de octubre, justo cuando Luis y los demás migrantes venezolanos en Necoclí tenían listos sus boletos para partir, se enteraron de que Estados Unidos había decidido cerrar sus fronteras. Las redes sociales inundaron a los migrantes con noticias alarmantes; algunas les ofrecían un panorama desolador, mientras que otras les daban ánimos y consejos para continuar. Sin embargo, la mayoría vio cómo sus esperanzas y sueños se desvanecían. Ante esta situación, algunos decidieron continuar su camino a pesar del riesgo de quedar atrapados en algún país de Centroamérica, mientras que otros contemplaron la posibilidad de regresar a Venezuela.

Se estima que dos tercios de los migrantes optaron por suspender su viaje y vendieron sus pertenencias y provisiones para financiar el regreso en autobús a ciudades como Bogotá, Medellín, Ipiales y Cúcuta. Otros decidieron dirigirse hacia Capurganá, aprovechando la confusión para esquivar los costos impuestos por grupos criminales. En grupos de 20 a 30

personas, cruzaron la selva; Luis fue parte de uno de estos grupos, tomó una embarcación hacia Capurganá e ingresó a la selva por esa ruta.

> En esa ruta opté por una trocha que se llama El Cielo, después subes un cerro empinado que se llama cerro de las Banderas, ahí ya estás en Panamá; bajas por ahí y consigues llegar a un campamento, sigues bajando por el río, consigues llegar a un campamento que le dicen la Playa, ahí está una comunidad de indios kuna. Descansas ahí y después caminas por un camino de palmeras hasta llegar a Anacachuna. Sales de esa población y te metes de nuevo a la selva, subes por el cerro de las Banderas, después sigue la loma de la Llorona. La Llorona es uno de los cerros más difíciles que tiene el Darién, son ocho horas subiendo y 8 horas bajando entre puro barro, uno de los cerros más duros (Luis, 2023).

Los migrantes que atraviesan el Darién a menudo subestiman los riesgos naturales que enfrentarán en su camino. Deben lidiar con intensas lluvias y caudalosos ríos, además de los peligros asociados a la fauna local. Tras cruzar varios ríos, encuentran un tramo más sencillo donde hay una comunidad indígena dedicada al comercio y al transporte en canoa, lo que les permite llegar a la estación migratoria de San Vicente. Al arribar, Luis describe este lugar como un oasis para los viajeros.

A continuación, Luis llegó a Paso Canoas con algo de dinero y emprendió un nuevo trayecto. En un autobús costarricense patrocinado por el ACNUR, formó un grupo de amigos: dos jóvenes de San Cristóbal, Venezuela; una joven y una niña venezolanas; otro joven venezolano y 20 hombres de Nepal y la India. Se reencontró con su cuñado Gabriel, a quien había perdido en la selva. Gracias a las remesas que Gabriel recibía, ambos pudieron seguir su camino y llegaron sin dificultad a la frontera de San Pancho, Nicaragua, pues lograron evadir los controles migratorios. Siguieron largas caminatas alrededor de un lago y, cuando era posible, tomaban transporte para avanzar hasta llegar a la frontera con Honduras. Tras una breve caminata por un sendero, encontraron una carretera y un chofer con transporte dispuesto a ayudarles, afortunadamente sin ser detenidos por la policía o autoridades migratorias.

Durante la travesía por Guatemala Luis enfrentó numerosos desafíos: largas caminatas sin comida, viajes en vehículos en mal estado, evasión de retenes policiales, hasta que finalmente llegó a la frontera con México.



No hay escape, aparecen los delincuentes que te despluman, yo traía poco dinero, pero como quiera me lo quitaron. Como mi celular era de los antiguos y con la pantalla quebrada, ni les interesó. Crucé la frontera en las balsas de cámaras de llantas, me dio una gran alegría ver a lo lejos una bandera gigantesca de México. Estaba ya en Ciudad Hidalgo o Suchiate (Luis, 2023).

Luis relata que en los campamentos a lo largo del río Suchiate había cientos de migrantes; ahí algunos "coyotes" ofrecían cruzar el Soconusco y organizar viajes hacia Oaxaca y la Ciudad de México. Los precios de estos servicios variaban según la nacionalidad del migrante. Luis optó por unirse a un grupo de jóvenes hondureños familiarizados con las rutas seguras. Juntos, iniciaron su travesía desde Ciudad Hidalgo hacia Tapachula, utilizando las redes sociales para identificar y evitar los retenes del Instituto Nacional de Migración (INM) y de la Guardia Nacional. Con un recorrido de 300 kilómetros por delante, su objetivo era llegar a San Pedro Tapanatepec, donde se estaban entregando salvoconductos. El intenso calor, que superaba los 30 grados, incrementaba el riesgo de deshidratación, lo que convertía el viaje en una prueba aún más dura. A pesar de la opción de tomar transporte público o privado, los costos elevados y los tramos cortos ofrecidos por carretas, mototaxis, autos y camionetas complicaban el avance.

Al llegar a San Pedro Tapanatepec, Luis encontró el lugar abarrotado por la presencia de migrantes debido a la suspensión de la emisión de salvoconductos, lo que dificultaba la movilidad. Pasó una semana en un campamento improvisado en una cancha deportiva municipal, donde recibió alimentos de grupos religiosos y voluntarios. La ruta a través de Oaxaca era particularmente desafiante por la cantidad de retenes del INM, lo que llevó a Luis a desviarse hacia Tabasco, pasando por Cárdenas hasta llegar a Villahermosa. Allí sus recursos se agotaron y durante seis días fue retenido en una estación migratoria, aunque finalmente se le permitió permanecer en la región.

Comencé a pedir dinero a la gente que se me cruzaba, con lo colectado logré salir a Coatzacoalcos, Veracruz, para de ahí subir a la capital. Vamos por partes, por etapas porque la migra está muy pesada. Ya en esa ruta íbamos tres, mi cuñado, un amigo que había conocido en el camino y yo. Aprendí que era mejor viajar con pocas personas para pasar desapercibidos y no ser detenido por migración (Luis, 2023).

Al partir de Villahermosa, Luis se enteró de que los trenes de carga representaban una alternativa gratuita para viajar hacia el norte. Al subirse a estos trenes, se encontraba con numerosos migrantes que compartían el mismo rumbo. Dada la envergadura de los convoyes, era posible elegir un vagón que ofreciera cierta comodidad. Sin embargo, era crucial permanecer alerta debido a los riesgos que representaban tanto los agentes del INM como las bandas de ladrones que frecuentemente abordaban los trenes para robar a los pasajeros. El 10 de diciembre de 2022, Luis experimentó un incidente en uno de estos viajes.

> Anoche como a las diez y media de la noche nos frenaron el tren, nos persiguieron por media hora la policía estatal, tuvimos que agarrar pal monte y nosotros nos les volamos, no es nada fácil esta ruta del tren, pero no puedo hacer mucho, no tengo suficiente dinero para pagar una combi, me están cobrando mil pesos, y de ahí para arriba debo tomar más camionetas debo gastar de 2000 a 3000 más. Uno necesita reunir mucho dinero, por eso el tren es como una tabla de salvación [*sic*] (Luis, 2023).

Viajar por tren a través de Veracruz y Tlaxcala resulta ser una travesía más directa para llegar a Huehuetoca, Estado de México. Este punto es crucial, ya que converge con varios ramales ferroviarios que se dirigen hacia la frontera norte. Durante su estancia en Huehuetoca, Luis encontró refugio en una casa para migrantes, donde pudo descansar y alimentarse. En este lugar, se formó un grupo de migrantes decididos a tomar un tren rumbo a Monterrey. Ese mismo día, Luis y su nuevo grupo, compuesto por 11 personas de diversas nacionalidades: venezolanos, hondureños, nicaragüenses y salvadoreños, partieron desde Huehuetoca hacia Saltillo, Coahuila. Al día siguiente, el grupo llegó a Celaya, Guanajuato. Luis optó por hacer una pausa en este lugar, ya que una iglesia católica les ofreció alojamiento y cena. Este gesto quedó grabado en su memoria, especialmente porque coincidió con el día de su cumpleaños. "Volvimos a tomar otro tren, pasamos por San Luis Potosí y Matehuala, y llegamos a Saltillo para despedir el año. Ya el frío estaba crujiente" (Luis, 2023).

Al llegar a Saltillo, Luis y sus compañeros de viaje se enfrentaron a la complejidad de elegir una ciudad fronteriza por la cual cruzar a Estados Unidos. La variedad de opciones generaba confusión, como Luis



lo describe: "Se mencionaban tantas ciudades fronterizas que resultaba abrumador decidir cuál era la mejor ruta. Pronto te das cuenta de que el llamado 'Hueco' es un desafío mayor de lo imaginado" (Luis, 2023). El agotamiento físico, sumado a la limitada disponibilidad de recursos económicos, complicaba aún más la situación.

El riesgo de ser explotados por los "coyotes" o de enfrentar tarifas exorbitantes en el transporte local, en el que a los migrantes se les puede cobrar hasta tres veces la tarifa regular, era una preocupación constante. Además, la dificultad para acceder a alimentos se intensificaba debido a la alta concentración de migrantes en las zonas fronterizas. A pesar de que viajar por tren representaba una opción menos riesgosa que caminar por las carreteras y ofrecía un ahorro significativo en los costos de transporte, no estaba exento de peligros:

> Ayer nos fuimos a agarrar el tren, pero salían puros de la empresa Kansas City, no salía el de Ferromex, que era el que teníamos que agarrar, entonces nos montamos en un Kansas City, pero con una de las muchachas tuvimos un problema. La muchacha que iba con nosotros logró montarse, pero cuando arrancó no se dio cuenta que en la esquina estaba un puente y la sacó del tren, cayó. Fue un gran susto, pero gracias a Dios no le pasó nada. Otra señora se puso mala, le dio una baja de tensión y tuvimos que regresarnos al refugio de migrantes donde pasamos la noche. Si no fuera por esos albergues, pues las cosas hubieran sido más difíciles (Luis, 2023)

Finalmente, el grupo de migrantes se dividió: unos optaron por tomar un tren hacia Piedras Negras; mientras que otros, incluido Luis, decidieron dirigirse hacia Monterrey. Luis se unió a cinco personas: dos mujeres, una niña y un compatriota venezolano. Sin embargo, durante su estancia, recibieron información a través de redes sociales que indicaba que Ciudad Juárez era el punto fronterizo más viable para cruzar. Se organizaron para recolectar fondos y pagar los pasajes de autobús para un viaje de 1 200 kilómetros y casi 20 horas de duración. De esta manera, lograron llegar a Ciudad Juárez el 16 de enero de 2023, completando así tres meses desde que partieron de Necoclí. Una vez en la frontera, Luis, al igual que muchos otros migrantes, se vio en la necesidad de replantear su estrategia para ingresar a Estados Unidos:

> Yo tenía ganas de cruzar, pero si cruzo ilegal dicen que le prohíben después la entrada a uno, entonces voy a hacer lo siguiente: voy a quedarme por acá, aún no tengo trabajo, pero voy a ver cómo le hago para trabajar aquí y tratar de conseguir un dinerito para rentar un cuartito, mientras arreglo el proceso para cruzar por la legal para llegar a trabajar por la buena (Luis, 2023).

Luis y su grupo se establecieron en un campamento cerca de uno de los puentes internacionales junto al río Bravo, donde ya residían cientos de venezolanos. El 27 de enero, la policía de Ciudad Juárez realizó un operativo en esa área y en varios cruces importantes para inspeccionar a migrantes en situación irregular en México. Durante esta acción, muchas personas, entre ellas Luis, fueron detenidas, despojadas de sus pertenencias y entregadas al INM. Aunque inicialmente se les prometió la liberación en Ciudad Juárez con un permiso, fueron trasladados a la Ciudad de México en un autobús alquilado y de allí a Villahermosa, donde fueron recluidos en un centro de detención para migrantes. En este lugar, Luis experimentó violencia física que resultó en una lesión en la mano. Después de tres días en el centro de detención, Luis recibió un permiso de tránsito para salir de México por la frontera con Guatemala. Sin embargo, decidió dirigirse a la Ciudad de México, pero fue detenido nuevamente en el camino. Intentó llegar a Coatzacoalcos para tomar un tren; sin embargo, fue capturado otra vez y le retuvieron su documento de tránsito. Dado que tenía trabajo en Ciudad Juárez y quería recuperar sus documentos, Luis decidió volver a esa ciudad fronteriza. También exploró la posibilidad de solicitar el estatus de refugiado a través de la Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados (COMAR) por recomendaciones de contactos. Durante su viaje de regreso a Ciudad Juárez, conoció a una mujer hondureña que se convirtió en su pareja y junto a su hija de diez años se reinstalaron en los campamentos del río Bravo. El clima frío los llevó a buscar refugio en una casa abandonada; posteriormente, Luis encontró empleo como guardia de seguridad privada. Participó en algunos intentos de cruce masivo hacia El Paso, Texas, sin éxito, debido a la intervención de las autoridades fronterizas.

Luis analizó la opción de cruzar el desierto como una prueba para familiarizarse con las rutas menos vigiladas. Buscó asesoría legal para sus trámites de refugio en Estados Unidos, pero el proceso fue lento. Finalmente, presentó una solicitud ante el Customs and Border Protection (CBP) y,



después de un mes, fueron admitidos en la estación migratoria de El Paso, Texas. Tras una semana detenidos, recibieron un permiso de internación en Estados Unidos gracias al apoyo de un patrocinador. Luis, su pareja y su hijastra ahora residen en Sioux Falls, Dakota del Sur, y han dado la bienvenida a una nueva hija, nacida durante su viaje. El periplo de Luis, que duró 11 meses, culminó con la realización de su sueño de llegar a Estados Unidos, un logro que considera el fruto de sus sacrificios y esfuerzos.

El caso de Nanys y Edis, una familia venezolana

Nanys y Edis, una pareja venezolana del estado de Falcón, decidieron emprender un viaje hacia los Estados Unidos en busca de un futuro mejor. Nanys, de 22 años, había sido madre a los 19 y trabajó como policía, pero dejó su empleo debido a la corrupción y el hostigamiento. Edis, de 30 años, se ganaba la vida como mecánico. Se unieron como pareja a principios de 2023 y se propusieron migrar a los Estados Unidos motivados por el éxito de amigos y vecinos que habían tomado la misma ruta. Gracias al apoyo financiero de un hermano de Edis en Panamá, partieron de Venezuela el 12 de septiembre de 2023 hacia Cúcuta, Colombia, engañando a su hijo con la promesa de una aventura selvática.

Desde Cúcuta viajaron a Medellín y luego a Turbo, donde iniciaron su travesía marítima hacia Acandí, a pesar del costo de pasajes y los "impuestos de seguridad". Tras un breve descanso en un campamento en Acandí, emprendieron una exigente caminata de ocho horas hacia La Bandera, en la frontera con Panamá, donde optaron por una ruta más corta pero peligrosa a través de la selva. Durante el trayecto, enfrentaron ríos crecidos, terrenos empinados y resbaladizos, así como un denso lodo.

Edis recuerda un momento crítico cuando su hijo casi se ahoga en un río crecido, quien se salvó gracias a una maniobra desesperada. La aventura continuó con la promesa de ser solo una parte de su travesía selvática para mantener la calma del niño. Después de tres días de caminata, llegaron a Bajo Chiquito, donde los altos precios no disminuyeron su determinación de seguir con su plan. La siguiente etapa fue un viaje en canoa hacia Lajas Blancas, donde fueron registrados por militares panameños antes de ser trasladados a un campamento de la Organización de las Naciones Unidas (ONU).

Nanys describe el campamento de la ONU como un lugar bien organizado, con alojamiento, sanitarios y comedor gratuitos, aunque la se-

guridad de las pertenencias era una preocupación. Después de dos días, lograron avanzar hacia Costa Rica y Nicaragua en un autobús moderno y cómodo, lo que brindó un merecido descanso a su hijo y a ellos en su largo camino hacia un nuevo comienzo:

> Hay casas gigantes de campaña de color blanco con catres para dormir, se disponen de sanitarios y regaderas y de un espacio habilitado como comedor. Estando en ese lugar no pagas por ningún servicio, te encuentras a gente que lleva esperando una semana para pagar el dinero para el autobús, aunque es un lugar seguro siempre tienes que estar al pendiente de tus pertenencias para que no se las robe alguien. Nosotros estuvimos dos días en ese campamento, pues pudimos pagar los pasajes para que nos llevaran hasta Costa Rica y de ahí a Nicaragua. El trayecto fue cómodo, era un bus moderno con asientos reclinables y aire acondicionado, así que el niño se sintió tranquilo (Nanys, 2023).

Al encontrarse en la frontera entre México y Guatemala, Nanys cayó en un estado depresivo, y la pareja se vio sin medios para continuar su viaje. Aunque su hijo mantenía la ilusión de estar en una excursión y se mostraba entusiasmado, Nanys tenía dificultades para seguir adelante. La idea de regresar les parecía impensable, por lo que permanecieron estancados durante tres días en un pequeño poblado fronterizo de Guatemala hasta que Nanys logró recuperarse. Afortunadamente, todavía contaban con algunos ahorros, lo que les permitió contratar de nuevo los servicios de coyotes.

Nanys recuerda el viaje a través de Guatemala como particularmente incómodo, en vehículos viejos y sobrecargados, sin oportunidades para detenerse a comer o ir al baño debido a los retenes policiales y de bandas criminales. Los conductores negociaban con estos grupos usando nombres o apodos específicos, obteniendo así la aprobación para continuar. Cerca de dos horas antes de llegar a la frontera con México, tomaron un autobús hacia Tecún Umán. Al salir de la terminal, fueron engañados y robados por falsos guías que les quitaron el celular y todo su dinero. A pesar de estar cerca de la frontera, no tenían recursos para pagar el cruce en balsa por el río. Edis tomó la iniciativa de pedir ayuda económica a los transeúntes y, gracias a la solidaridad de otros migrantes, lograron reunir lo suficiente para el cruce. Durante la travesía en balsa, su hijo continuó creyendo en la aventura de su excursión.



Al llegar a México, Nanys y Edis sintieron que estaban más cerca de alcanzar su objetivo final de llegar a los Estados Unidos. Ya había pasado un mes desde el inicio de su viaje cuando llegaron a Tapachula. El siguiente tramo del viaje, un recorrido de aproximadamente 300 kilómetros hacia Arriaga y San Pedro Tapanatepec en Oaxaca, implicaba caminar bajo un sol intenso y evadir varios controles del INM y de la Guardia Nacional.

Una vez en San Pedro Tapanatepec, se dieron cuenta de lo largas que eran las distancias que aún debían recorrer y lo complicado que se estaba volviendo llegar a la frontera estadounidense. Decidieron continuar en autobús hasta Juchitán, Oaxaca, donde se enteraron de un servicio de transporte ofrecido por el gobierno de Oaxaca, seguro y económico, que los llevaría hasta la capital del estado. Gracias al dinero enviado por el hermano de Edis desde Panamá, pudieron pagar los pasajes, aunque no les quedó suficiente para alimentarse.

El 12 de octubre de 2023, un mes después de comenzar su viaje, Nanys, Edis y su hijo llegaron al Centro de Movilidad Migratoria en las afueras de Oaxaca. Este centro contaba con instalaciones temporales, incluyendo carpas grandes, baños portátiles, un área de primeros auxilios y taquillas de autobús. También había seguridad y un pequeño módulo del INM para tramitar permisos de salida. Ofrecían transporte hacia la Ciudad de México en autobuses de primera y segunda clase, supervisados por dicho instituto.

Al día siguiente, la familia compró boletos con dirección a la Central de Autobuses Poniente en la Ciudad de México. Buscaron alojamiento en un hotel económico pero en malas condiciones. A pesar de no tener claridad de su destino fronterizo, exploraron la ciudad, que incluyó una visita al Ángel de la Independencia. Mediante contactos de WhatsApp, se enteraron de servicios de autobús económicos a Monterrey desde la Central del Norte, ya que creyeron erróneamente que Monterrey estaba en la frontera. Las empresas regulares requerían pasaportes sellados, así que optaron por un servicio no oficial por mil pesos cada uno. Después de abordar, un retén migratorio en San Luis Potosí les impidió continuar, forzándolos a caminar hacia Saltillo por un terreno desértico y hostil. Tras un encuentro peligroso con delincuentes cerca de Matehuala y una exhaustiva caminata, encontraron refugio en un albergue cristiano en Saltillo. Dos días después, compraron boletos a Monterrey, donde acamparon en la terminal de autobuses y recolectaron dinero para continuar. Durante su

estancia, presenciaron una redada policial pero no fueron detenidos. La fatiga y el miedo se apoderaban de ellos, mientras tanto su hijo les preguntaba cuándo volverían a casa.

> Ya instalados en la casa del pastor comenzamos a buscar cómo hacer la aplicación del CBP One, yo inicié a buscar trabajo. Apenas duré como dos días de labores en construcción pero un señor me dijo que estuviera al pendiente que por ahí había gente mala, que si me iba a montar en las combis o los buses tenía que hacerme el mudo porque donde me escuchen me iban a llevar otra vez, pues por esa cuestión tan dura me tocó dejar de trabajar. La verdad nos quedamos sin poder hacer nada, no podemos casi ni salir por miedo a que nos puedan agarrar otra vez. Aquí estamos esperando a ver si la cita sale y si de casualidad no llega la cita de acá a enero pues creo la verdad que nos regresaremos, de verdad yo creo que se está complicando mucho, estamos pasando mucho peligro, ya no sabemos qué hacer, la verdad (Nanys, 2023).

Permanecieron en Reynosa tres semanas, en la casa del pastor, hasta que lograron que su solicitud de CBP One resultase admitida. Fueron llamados a una cita en las oficinas de migración de McAllen. Edis describe ese momento con mucha emoción: "Mucho corre, corre, mucho viaje, pero ya logramos pasar gracias a Dios, cruzamos el río el miércoles (27 de diciembre) como a las diez u once de la noche, gracias a Dios excelente momento, nos recibió migración, nos procesó y pronto nos dieron autorización para entrar legalmente a Estados Unidos" (Edis, 2023).

Para Edis, Nanys y su hijo, la noticia que recibieron fue como un maravilloso regalo de Navidad. Después de salir de la oficina de Migración, lograron organizar un vuelo a Nueva York para Nanys y el niño, mientras que Edis tuvo que emprender el último tramo de su viaje en autobús desde McAllen. Su última comunicación fue a través de un mensaje de WhatsApp: "Estamos en Estados Unidos, gracias a Dios".

La centralidad de las redes sociales y las plataformas digitales en los casos de Luis, Edis y Nanys

La odisea migratoria de Luis ilustra la importancia crítica de las redes sociales y la tecnología móvil en la navegación de las complejas rutas migratorias del siglo XXI. Durante su espera para cruzar el Urabá, Luis se sumergió en las redes sociales cada mañana, convirtiéndose en un obser-



vador atento de las experiencias compartidas por otros venezolanos que habían avanzado hacia Capurganá y Acandí. Los grupos de WhatsApp emergieron como foros vitales en los que se intercambiaban experiencias, se alertaba sobre peligros y se celebraban los éxitos, aunque también se lamentaban las pérdidas. Luis reflexionaba sobre la dualidad de los viajes: algunos avanzaban con determinación, mientras que otros quedaban atrapados en el laberinto verde del Darién.

La conectividad se convirtió en un hilo vital que unía a Luis con el mundo exterior, especialmente cuando su dispositivo dejó de funcionar durante cinco días críticos en las estaciones migratorias. Sin embargo, una vez establecido en el campamento de la OIM-ACNUR, la disponibilidad de internet gratuito le permitió reconectar, compartir su progreso y recibir consejos valiosos para las siguientes etapas de su viaje.

Por otro lado, el caso de Edis y Nanys demostró una adaptación similar a las exigencias de la migración digital. Armados con sus *smartphones*, documentaron meticulosamente su travesía a través del Darién por medio de plataformas como TikTok y Facebook no solo como diarios personales, sino como faros de orientación para aquellos que los seguirían (Calvillo y Hernández, 2018, 2021; Fabián y Valdez, 2024). La capacidad de Edis para buscar información en tiempo real y consultar con compatriotas a través de WhatsApp subraya la sinergia entre la movilidad física y la conectividad digital: "Yo me puse a buscar cosas en redes y también pregunté por el Whats a gente que iba delante de nosotros cómo se le hacía para cruzar las fronteras de Nicaragua y Honduras" (Edis, 2023).

Al alcanzar la frontera de San Pancho en Nicaragua, Edis, Nanys y su hijo optaron por pasar legalmente la garita de migración con el pago de 150 dólares por un salvoconducto que les permitió moverse libremente



Imagen 2
Recargando móviles antes de entrar al Darién en Necoclí, Colombia
Fuente: Alberto Hernández, 2023.

por el país. Esta decisión les ayudó a economizar en los gastos de viaje y alimentación. Gracias al salvoconducto, pudieron atravesar Nicaragua sin inconvenientes, disfrutando de sus hermosos paisajes de lagos y montañas. La travesía por Honduras también resultó segura para ellos, aunque en esta etapa del viaje dependieron de coyotes, quienes se encargaron de guiarlos hasta la frontera con Guatemala.

Luis se valía de TikTok y Facebook para mantenerse actualizado sobre la ruta y el camino a seguir. A menudo se encontraba sin acceso a datos móviles, pero aprovechaba cualquier oportunidad para conectarse y comunicarse con su familia. Compartía fotos y mensajes de su viaje, mostrándose relajado y victorioso. Luis dio a conocer detalles sobre los métodos y procedimientos que empleó durante su viaje, y narró el momento en el que decidió continuar su camino en solitario:

> Me estoy guiando por mi GPS y por la comunicación con las personas que me van guiando, diciendo "váyase por aquí", "métete por acá", y así poco a poco. Y gracias a mi teléfono GPS que tengo un chip internacional que me va a durar hasta Estados Unidos, lo voy recargando para que me dure, y pues la gente me va guiando, voy trasladándome en bus, porque a pie es muy lejos, ahorita en este momento voy viajando totalmente solo, me desenvolví de mis amistades porque son amistades muy complicadas y no quiero andar con personas complicadas (Luis, 2023).

Al llegar a Saltillo, buscó información de los trenes que hacían la ruta hacia Piedras Negras y, gracias a WhatsApp, obtuvo rápidamente los datos necesarios: "Nuestros contactos y amistades que habían ya avanzando nos iban diciendo por los grupos de WhatsApp qué rutas tomar. La recomendación fue llegar a Piedras Negras, Coahuila, para cruzar el río Bravo y llegar a Eagle Pass, Texas. Ya casi se terminaba el año y yo sin poder llegar" (Luis, 2023).

Después de ser detenido en Ciudad Juárez y enviado hacia el sur de México para la definición de su situación migratoria, Luis se encontró sin recursos, pero conservaba la esperanza de poder volver a subirse a un tren y recibir ayuda en los albergues. El viaje de regreso hacia la Ciudad de México transcurrió sin mayores contratiempos. Luis estaba al tanto de que, al aproximarse a Apizaco, debía sortear algunos controles migratorios; para ello, planificó descender del tren en movimiento poco antes de



llegar y caminar algunos kilómetros para evitarlos. Alcanzar Huehuetoca en esta ocasión le resultó más sencillo. Una vez allí, Luis se puso en contacto con otros migrantes a través de WhatsApp y se informó sobre la pronta partida de grupos a los que podría unirse: "En esos patios ferroviarios verás a cientos de migrantes treparse en los trenes, familias completas y mujeres con niños de brazos se montan ahí" (Luis, 2023).

La experiencia de Edis, Nanys y su hijo pone de relieve una faceta crítica que requiere mayor atención: los riesgos y vulnerabilidades a los que se enfrentan los migrantes en el ámbito digital. En particular, los incidentes de secuestro y extorsión dependen en gran medida del acceso de los criminales a la información de contacto y a las redes sociales de los familiares y amigos de los migrantes.

El lunes 13 de noviembre, a las 6:00 horas tomaron un autobús hacia Reynosa. Antes de llegar a la ciudad, se toparon con un control migratorio donde les exigieron una "cooperación" de mil pesos por persona. Poco después, se encontraron con otro retén, esta vez de la Guardia Nacional, con una demanda similar. Durante el viaje, mantuvieron contacto con amigos y familiares a través de WhatsApp para informarles de su proximidad a la frontera. A las 13:58 horas compartieron imágenes que revelaban su ubicación exacta. Justo antes de llegar a la terminal de autobuses, un vehículo con hombres armados los interceptó y los bajaron del autobús sin darles opción a resistirse. Fueron llevados a una casa de seguridad en varios vehículos. Al llegar, les confiscaron sus documentos y teléfonos móviles y les ordenaron pagar 800 dólares por persona al grupo criminal, incluyendo al niño. Los secuestradores dejaron claro que no les importaba si las víctimas tenían el dinero o no; los familiares debían conseguirlo aunque tuvieran que pedir prestado o vender propiedades.

El martes 14 de noviembre, los secuestradores utilizaron WhatsApp para comunicarse con un familiar y discutir los detalles para la liberación. Sus mensajes eran claros y urgentes: debían reunir el dinero lo más rápido posible, subrayando que la seguridad del niño estaba en juego. El hermano de Edis, residente en Panamá, fue el encargado de coordinar el pago. Reunir tal suma en poco tiempo era complicado y la familia de Nanys no estaba en posición de contribuir. Uno de los diálogos con los secuestradores se puede escuchar por una grabación de la llamada con un familiar:

—No, te vas a ir a la verga, ya te había dicho, wey, a quien le había hablado por audio, habíamos quedado. ¿Cuánto dinero llevas?
—Aló.
—Wey, ¿cuánto llevas?, ¿cuánto llevas?
—Amigo, no sé, es que yo estaba hablando con ellos, a ver, pero se les hace muy complicado. Yo te dije que ellos no tenían plata, esa gente no tiene plata, la familia de ese niño no tiene plata. Ustedes están pidiendo una plata que esa gente no tiene, ellos son pobres. Ellos prácticamente si llueve se les moja su casa, ellos viven muy humildes.
—Pero, ¿cómo le van a hacer, wey?, ¿los voy a mantener yo o qué, wey?
—Es que agarraste a los más equivocados porque ellos no tienen plata.
—Pues, cómo ves que los voy a mandar a la verga o mira le sacamos un órgano al niño, ¿como ves? ¡TE HABLO, WEY!
—Aja, pero dime, ¿qué puedo hacer yo?
—Pues habla con la familia, pásame el número de la familia de ellos, wey.
—Hay un hermano de ellos que te escribió, ¿no?
—Dile que me escriba, márcale.
—Ok.
—Mira, diles, wey, que se quieren llevar al niño, dile y en corto.
—Te pido que mañana quede ya eso listo, porque sí esta cabrón, si no va a haber problemas. Pide préstamos, haz algo o ayúdalos.

Al día siguiente, el secuestrador contactó nuevamente a los familiares y les preguntó: "¿Cuánto dinero llevan?". Además, les envió una grabación de Edis rogando que hicieran lo posible por ayudarlos y lograr su liberación. Dado que los familiares no pudieron reunir la cantidad requerida en el plazo establecido, los secuestradores incrementaron la demanda a mil dólares. Después de seis días de angustiosa espera y el pago de tres mil dólares, Edis, Nanys y su hijo finalmente fueron liberados, aunque los secuestradores se quedaron con sus teléfonos celulares. Tras esta terrible experiencia, recibieron la ayuda de un pastor cristiano que conocieron a través de las redes sociales, quien les ofreció refugio en su hogar. Sin embargo, el miedo a salir a la calle persistió en ellos. Según su testimonio "lo sucedido fue un momento muy duro, un momento que no esperábamos, pero del que, gracias a Dios, pudimos salir" (Edis, 2023).



Discusión

Los casos de Luis, Edis y Nanys revelan la forma en que interactúan migrantes, medios sociales y plataformas digitales, transformando no solo las formas de navegación y supervivencia, sino también introduciendo nuevos riesgos y vulnerabilidades. Si bien el poder de las redes radica en superar las limitaciones del espacio y el tiempo, al facilitar la comunicación instantánea y omnipresente (Castells, 2006), como lo demuestra el uso que Luis, Edis y Nanys le dieron a WhatsApp, Facebook y otras plataformas para obtener información crítica y mantenerse conectados con sus comunidades, también se debe reflexionar en torno a los procesos de exclusión y desigualdad que generan, como se manifiesta en los riesgos de seguridad digital y la exposición a actos criminales, evidenciados en el secuestro de Edis y Nanys. El capital social facilitado por las redes sociales digitales (Putnam, 2000) se observa en la capacidad de los migrantes para tomar decisiones informadas y superar obstáculos mediante la información compartida. Sin embargo, esta interacción puede exponerlos a riesgos, ya que la información personal y de ubicación puede ser explotada por actores malintencionados, como en el caso del secuestro de Edis y Nanys.

La paradoja de la conectividad (Van Dijck, 2013) se manifiesta claramente en el contexto migratorio: mientras que la interconexión digital proporciona a los migrantes herramientas esenciales para la navegación y la comunicación, también los expone a una mayor vulnerabilidad. La literatura sobre ciberseguridad (Kshetri, 2013) resalta que los migrantes, al depender de las redes digitales, se convierten en objetivos fáciles para el cibercrimen, que incluye extorsión, secuestro y otras formas de explotación. Esta vulnerabilidad es exacerbada por la falta de conocimiento y recursos para protegerse en el entorno digital.

Para maximizar los beneficios de las plataformas digitales y minimizar los riesgos, es importante implementar estrategias efectivas. Una de las más importantes es la educación en seguridad digital para los migrantes. Esta educación debe abordar temas como la protección de la privacidad, la identificación de amenazas en línea y la gestión segura de la información personal. La alfabetización digital es fundamental para empoderar a los usuarios y reducir su vulnerabilidad ante el cibercrimen (Guess y Munger, 2023).

El desarrollo de aplicaciones seguras específicamente diseñadas para las necesidades de los migrantes también es fundamental. Estas aplica-

ciones deben incluir funciones de comunicación encriptada, localización segura y acceso a información verificada sobre rutas y servicios. De ahí la importancia de diseñar tecnologías que consideren las circunstancias específicas de los usuarios, mejorando así su eficacia y seguridad (Nguyen, 2022) Además, la colaboración transnacional es necesaria para proteger a los migrantes de la explotación en línea. Esta colaboración puede incluir el intercambio de información entre gobiernos, organizaciones no gubernamentales y empresas de tecnología para desarrollar políticas y prácticas que garanticen la seguridad digital de quienes se ven forzados a migrar; las alianzas estratégicas entre sectores son críticas para crear un entorno digital seguro y confiable.

La conectividad también puede ser empoderadora: los medios sociales y las plataformas digitales han dado paso a nuevas formas de comunidad y soporte social que se caracterizan por conexiones personales dispersas pero potentes. Este aspecto se refleja en cómo Luis, Edis y Nanys utilizaron redes digitales para obtener información crítica y mantener contacto con comunidades de apoyo. Tanto los medios sociales como las plataformas digitales funcionan como sistemas de navegación y soporte que extienden el capital social más allá de las fronteras geográficas (Rainie y Wellman, 2012). Por otro lado, la autoeficacia colectiva en entornos digitales (Bandura, 2001; Battinto, 2013) explica cómo los grupos de migrantes en WhatsApp y otras plataformas digitales fortalecen la percepción de su capacidad para superar colectivamente los desafíos de la migración. Este sentido de eficacia se construye y refuerza a través del intercambio de historias de éxito, consejos y palabras de aliento.

La digitalización de la experiencia migratoria no está exenta de riesgos. La violación de normas de privacidad puede tener consecuencias graves para los migrantes, como se evidencia en el secuestro y extorsión de la familia venezolana. La conceptualización de "espacios de vulnerabilidad digital" (Leurs y Smets, 2018) argumenta que los migrantes navegan por espacios digitales permeados por desigualdades de poder y exposición a la vigilancia y control (Nissenbaum, 2009).

La gobernanza de las plataformas digitales resalta la responsabilidad de las empresas de tecnología en la moderación de contenidos y la protección de sus usuarios (Gillespie, 2018). Es necesario que las políticas y prácticas ofrezcan entornos digitales seguros, en los que los migrantes puedan buscar apoyo sin temor a ser explotados o vigilados. En ese sentido,



la "alfabetización digital crítica" (Hobbs, 2011) emerge como una competencia esencial que permite a los migrantes acceder y utilizar eficazmente las tecnologías digitales, comprendiendo y cuestionando de manera crítica sus implicaciones. La educación en alfabetización digital para migrantes puede fortalecer su capacidad para navegar por espacios digitales de manera segura y eficaz.

Conclusiones

Las plataformas digitales, como WhatsApp, Telegram y Google Maps, se utilizan predominantemente para comunicaciones privadas y ofrecen a los migrantes herramientas esenciales para coordinar sus movimientos, recibir alertas sobre peligros y mantenerse en contacto con familiares y compañeros de viaje. WhatsApp, en particular, ha demostrado ser una herramienta vital para la comunicación instantánea y la transmisión de información crítica en tiempo real. Por otro lado, medios sociales como Facebook y TikTok sirven como plataformas públicas en las que los migrantes comparten sus experiencias, obtienen información sobre rutas y recursos y encuentran apoyo emocional y logístico en comunidades digitales migrantes.

Estas plataformas digitales y medios sociales han facilitado la creación de comunidades digitales que trascienden las fronteras geográficas. En estos espacios, los migrantes intercambian consejos, fortalecen sus identidades colectivas y luchan por sus derechos migratorios. Esta interacción digital ha permitido la formación de un capital social transnacional, en el que la información compartida y el apoyo mutuo juegan un papel crucial en la toma de decisiones informadas y en la superación de obstáculos durante el viaje migratorio. Sin embargo, la conectividad digital también introduce vulnerabilidades significativas. La exposición de datos personales y de ubicación puede ser explotada por actores malintencionados, como se evidencia en el secuestro de Edis y Nanys. Esta paradoja de la conectividad, en la que la herramienta que empodera también vulnera, destaca la necesidad de repensar y analizar de manera reflexiva el uso de estas tecnologías.

Para mitigar estos riesgos, es urgente desarrollar y promover la alfabetización digital crítica entre los migrantes. Proporcionar educación sobre seguridad digital, protección de la privacidad y evaluación de la fiabilidad de la información es esencial para empoderar a los migrantes y

reducir su vulnerabilidad ante el cibercrimen. La implementación de medidas de seguridad digital robustas y el desarrollo de aplicaciones seguras específicamente diseñadas para las necesidades de los migrantes son pasos fundamentales para crear entornos digitales seguros. Además, es crucial fomentar la colaboración transnacional entre gobiernos, organizaciones de la sociedad civil, plataformas tecnológicas y los propios migrantes. La creación de políticas integrales que aborden tanto las oportunidades como los desafíos de la migración digital es esencial para garantizar que la era digital sea una fuerza empoderadora para los migrantes. Esta colaboración puede incluir el intercambio de información y mejores prácticas entre distintos actores para desarrollar políticas y prácticas que garanticen la seguridad digital de los migrantes.

La conectividad digital puede ser una fuente de empoderamiento al proporcionar una sensación de autoeficacia colectiva mediante la que los migrantes se sienten capaces de superar los desafíos gracias al apoyo mutuo y la información compartida. No obstante, es necesario cuestionar si este empoderamiento percibido realmente fortalece la vulnerabilidad existente. La sensación de empoderamiento puede ser ilusoria si no se acompaña de medidas concretas para proteger a los migrantes de los riesgos digitales; por ello, es esencial que comprendan y cuestionen críticamente las implicaciones de su interacción con las tecnologías digitales. Las investigaciones futuras podrían centrarse en comprender mejor cómo las diferentes poblaciones migrantes utilizan y son afectadas por las tecnologías digitales, con el objetivo de informar el desarrollo de intervenciones y políticas más efectivas.

Bibliografía

Acosta, Henry, Erika Ramírez y Jonnathan Jiménez (2023). "Implicaciones de la migración irregular sobre la seguridad humana en la región del Tapón del Darién en Colombia", *Seguridad, Ciencia & Defensa*, 9(9), pp. 35-52.

Baigts, Carolina y Lilian Zenteno (2023). "Addressing the Darien Gap Migration Crisis and its Impact on Neighboring Countries, *United Nations Department of Economic and Social Affairs* (DESA).



Bandura, Albert (2001). "Social Cognitive Theory: An Agentic Perspective", *Annual Review of Psychology*, 52(1), pp. 1-26.

Battinto, Batts (2013). "An Exploration of the Relationship between Social Media Use and Engagement among African American Student leaders". Tesis de doctorado. Hampton: Hampton University.

Castells, Manuel (2006). *La sociedad red: una visión global*. Madrid: Alianza.

Calvillo, Ana Luisa y Guillermo Hernández (2018). "Potencialidades del archivo público de narrativas digitales 'Humanizando la Deportación' como fuente histórica para el estudio de las migraciones internacionales", *Debates Por La Historia*, 6(1), pp. 85-116. https://doi.org/10.54167/debates-por-la-historia.v6i1

— (2021). "Discurso y resistencia: la cultura de la deportación de los migrantes mexicanos", *Migraciones Internacionales*, 12. https://doi.org/10.33679/rmi.v1i1.2129

Clarke, Victoria y Virginia Braun (2017). "Thematic Analysis", *The Journal of Positive Psychology*, 12(3), pp. 297-298.

Fabián, Arturo y Eduardo Valdez (2024) "Narrativas digitales como herramienta metodológica para la producción y análisis cualitativo de experiencias sobre migración internacional forzada", en Isaac de Jesús Palazuelos Rojo, Hugo Méndez Fierros y Christian Alonso Fernández Huerta (coords.). *Etnografías digitales: aproximaciones etnográficas en la era de la hipermediatización digital.* Mexicali: Universidad Autónoma de Baja California, pp. 71-104.

Gillespie, Tarleton (2018). *Custodians of the Internet: Platforms, Content Moderation, and the Hidden Decisions that Shape Social Media*. New Haven: Yale University Press.

Guess, Andrew M. y Kevin Munger (2023). "Digital Literacy and Online Political Behavior", *Political Science Research and Methods*, 11(1), pp. 110-128.

Hernández, Alberto y Carlos S. Ibarra (2023). "Navegando entre dominación y empatía: desafíos éticos y metodológicos en la investigación del corredor migratorio del Tapón del Darién", *Tramas y Redes*, (5), pp. 29-46. https://doi.org/10.54871/cl4c500i

Hobbs, Renee (2011). "Keynote Empowering Learners with Digital and Media Literacy", *Knowledge Quest*, 39(5), p. 13.

Kshetri, Nir (2013). *Cybercrime and Cybersecurity in the Global South*. Nueva York: Springer.

Leurs, Koen y Kevin Smets (2018). "Five Questions for Digital Migration Studies: Learning from Digital Connectivity and Forced Migration in (to) Europe", *Social Media + Society*, 4(1). https://doi.org/10.1177/2056305118764425

Nguyen, Andy (2022). "Digital Inclusion: Social Inclusion in the Digital Age", en *Handbook of Social Inclusion: Research and Practices in Health and Social Sciences*. Cham: Springer International Publishing, pp. 265-279.

Nissenbaum, Helen (2009). "Privacy in Context: Technology, Policy, and the Integrity of Social Life", en *Privacy in Context*. Palo Alto: Stanford University Press.

Putnam, Robert (2000). *Bowling Alone: The Collapse and Revival of the American Community*. Nueva York: Simon and Schuster.

Rainie, Lee y Barry Wellman (2012). *Networked: The New Social Operating System*. Cambridge: The MIT Press. https://doi.org/10.7551/mitpress/8358.001.0001

Reyes, Mauricio (2023). "Necoclí, el embudo migratorio en el Tapón del Darién y el rebote postpandemia en los flujos mixtos que atraviesan a Colombia", en Nuria Arenas (coord.). *Desplazamiento forzado y protección internacional en América Latina en el 70 Aniversario de la Adopción de la Convención de Ginebra sobre el Estatuto de los Refugiados.* Huelva: Universidad de Huelva, pp. 167-184.

Ter Laan, Nina (2023). "Assalamu 'Alaykum, Can We Add This Sister?': WhatsApp Group Chat as a Homemaking Practice among Dutch-Speaking Muhajirat in Morocco". *Religion and Gender*, 13(2), pp. 206-226.

Van Dijck, José (2013). "'You Have One Identity': Performing the Self on Facebook and LinkedIn", *Media, Culture & Society,* 35(2), pp. 199-215. https://doi.org/10.1177/0163443712468605

Van Houtum, Henk y Rodrigo Bueno (2023). "Humans, not Arrows: Countering the Violent Cartography of Undocumented Migration", en Ilse Van Liempt, Joris Schapendonk y Amalia Campos-Delgado (eds.). *Research Handbook on Irregular Migration.* Cheltenham: Edward Elgar Publishing, pp. 49-65.

Walk, Erin, Kiran Garimella y Christia Fotini (2023). "Displacement and Return in the Internet Era: Social Media for Monitoring Migration Decisions in Northern Syria", *World Development*, 168. https://doi.org/10.1016/j.worlddev.2023.106268



Alberto Hernández Hernández es doctor en Sociología por la Universidad Complutense de Madrid. Profesor-investigador del Departamento de Estudios de Administración Pública en El Colegio de la Frontera Norte, presidente de esa institución de 2017 a 2022. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel III. Ha sido profesor en Colombia y España e investigador visitante en la Universidad de California, San Diego, y en el Instituto Universitario Ortega y Gasset, España. Actualmente se desempeña como investigador visitante en la Universidad de los Andes. Publicaciones recientes: Alberto Hernández y Amalia Campos-Delgado (coords.) (2022). *Migración y movilidad en las Américas*. Buenos Aires y México: Siglo XXI y CLACSO; Alberto Hernández, R. Cruz (coords.) (2021). *Geografías del trabajo sexual en las fronteras de América Latina*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte. Líneas de investigación: Fronteras, migración internacional y estudios culturales.

Carlos S. Ibarra es antropólogo formado en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, maestro en Antropología Social por la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México y doctor en estudios culturales por El Colegio de la Frontera Norte. Especialista en movimientos cristianos emergentes, procesos de deconstrucción religiosa, identidades políticas conservadoras en los Estados Unidos, migración y salud mental. Actualmente se desempeña como Investigador X México de la Secretaría de Ciencias, Humanidades, Tecnología e Innovación, México asignado a la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México. Ha coordinado trabajos de campo para diversos proyectos relacionados con el cambio religioso, migración y refugio. Se ha desempeñado como docente en instituciones como El Colegio de Michoacán y El Colegio de la Frontera Norte. Miembro del SNI.

Arturo Fabián J. es es doctor en estudios culturales por El Colegio de la Frontera Norte. Actualmente realiza una estancia postdoctoral en la Universidad de Guadalajara. Es investigador y documentalista con amplia experiencia en el estudio del fenómeno religioso y la religiosidad popular en México, así como en el análisis de la

migración y la violencia contra los migrantes en regiones como el Tapón del Darién. Especialista en el análisis de cultos no oficiales y la producción de bienes de salvación, con un enfoque particular en la figura de Jesús Malverde. Su trabajo combina métodos etnográficos y fotográficos para documentar y analizar las prácticas y creencias de diversas comunidades religiosas. Además, ha investigado y documentado la difícil situación de los migrantes, utilizando la producción documental videográfica para capturar sus experiencias y visibilizar las violaciones a sus derechos humanos. Ha presentado sus investigaciones en conferencias nacionales e internacionales y ha publicado varios artículos en revistas especializadas, en las que presenta una visión más completa y accesible de las dinámicas religiosas y migratorias en contextos contemporáneos.



DOSIER

ETNOGRAFÍA DE LA RUTA MIGRANTE: LOS "CAMINANTES" DE LA CARRETERA COSTERA DE CHIAPAS, MÉXICO

AN ETHNOGRAPHY OF THE MIGRANT ROUTE: LOS *CAMINANTES* ON THE COASTAL HIGHWAY OF CHIAPAS, MEXICO

Abbdel Camargo Martínez*
Iván F. Porraz Gómez**

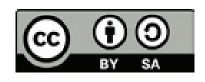
Resumen La experiencia migratoria de las personas en la región del Soconusco, Chiapas, es heterogénea. Algunos deciden esperar en la ciudad de Tapachula mientras realizan su solicitud de protección internacional y regulación migratoria, otros avanzan sobre la carretera costera bajo el inclemente clima de la región, los asedios de la policía estatal, la Guardia Nacional, agentes del Instituto Nacional de Migración (INM), fiscalías y actores no estatales. El escenario cambia constantemente. El presente artículo analiza a esos "caminantes", sus formas de tránsito, el papel de la información y la experiencia acumulada en los trayectos que servirán como ejes orientativos para los "otros". También se presenta la economía migratoria que emerge a partir de la presencia de estos grupos de personas migrantes en la región. El texto se sustenta sobre el registro etnográfico y con entrevistas realizadas a los "caminantes" y habitantes locales, en un trayecto que va desde el río Suchiate hasta Arriaga, en el estado de Chiapas, en observaciones escalonadas en los años de 2022 a inicios de 2024.

Palabras claves: etnografía, migración en tránsito, caminantes, frontera sur de México, movilidad humana.

* Secretaría de Ciencias, Humanidades, Tecnología e Innovación; El Colegio de la Frontera Sur, México.

** El Colegio de la Frontera Sur, México.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 15 • marzo-agosto 2025, pp. 67-94
Recepción: 29 de febrero de 2024 • Aceptación: 2 de septiembre de 2024
https://encartes.mx





AN ETHNOGRAPHY OF THE MIGRANT ROUTE: LOS *CAMINANTES* ON THE COASTAL HIGHWAY OF CHIAPAS, MEXICO

Abstract: Every immigrant arriving to the Soconusco region of Chiapas, Mexico, has a different experience. While some decide to wait in the city of Tapachula while they file a petition for asylum or refugee status, others advance on foot down the coastal highway, where they face inclement weather and harassment by state police, National Guard, agents from the National Migration Institute, prosecutors, and non-state actors. The situation is constantly evolving. This article analyzes these *caminantes*, the types of transit they choose, the role of information, and the experience they accumulate on their journey that will serve as a guide for "others." The migration economy that has sprung up around these migrant routes through the region is another focus of the article. The findings stem from ethnographic observation and interviews with the caminantes and local residents completed from 2022 to the beginning of 2024 in an area extending from the Suchiate River to Arriaga in the state of Chiapas.

Keywords: ethnography, migration in transit, caminantes, southern border of Mexico, human mobility.

PÓRTICO

Las movilidades humanas –suele obviarse– requieren para su funcionamiento y dinamismo de los sistemas de comunicación e infraestructura de transporte en los territorios de desplazamiento: ya sea a pie, en lancha, ferrocarril, vía aérea o algún transporte público o privado, la infraestructura de comunicaciones se vincula a su vez a los procesos de movilidad poblacional. Aunque esta relación resulte obvia, no es superfluo el análisis que se realice de la infraestructura de movilidad que se despliega e implementa por parte de los flujos poblacionales en territorios específicos, pues los sistemas de comunicación e infraestructura existentes determinan y condicionan los ritmos y tiempos en que las personas realizan sus movimientos migratorios.

Debido a su mediatización, la imagen más recurrente de la movilidad de las personas migrantes en el orbe se basa en cayucos y balsas que utilizan las personas en el Mediterráneo para intentar alcanzar las puertas de la Europa peninsular, o los viajes en tren que realizaron los grupos de centroamericanos montados en el lomo del tren –la Bestia– o más recientemente aquellas estrategias colectivas de movilidad en caravanas por las que transitaban las personas a pie por las carreteras del sur y del centro de México, así como las aglomeraciones de cientos de personas bañadas en humedad y lodo que

atravesaban la selva del Darién en la frontera entre Colombia y Panamá. El andar, el ir y el venir, la espera, el avance o el retroceso son parte de los ritmos y patrones migratorios, y estos se realizan andando o sobre algún medio de transporte disponible en los lugares donde las personas y grupos se encuentren. Su uso dependerá de múltiples circunstancias y contextos: solvencia económica, origen nacional, densidad de la red de apoyo, información, política migratoria e, incluso, la condición climática. Así, los medios de transporte podrán usarse de forma mixta, alternándose entre el avanzar a pie y habilitar la infraestructura de comunicación que el contexto indique.

La construcción y habilitación de la infraestructura de movilidad en los territorios tienen por función comunicar y acercar regiones y personas que lo habitan o circundan; además, orientan las dinámicas comerciales y establecen los vínculos de los mercados regionales con los circuitos comerciales transnacionales y globales. Así pues, su función va del intercambio comercial a la dinámica social. Las vías de comunicación facilitan los sistemas de relaciones que se van creando en los territorios y tratan de favorecer la conexión entre distintos puntos que son geográficamente distantes. El tendido de vías férreas, carreteras o rutas marinas y aéreas establece las formas de conectar regiones, dinamizar las economías y acercar poblaciones. Sobre estos mismos sistemas se desarrollan las rutas migratorias contemporáneas.

Este *andar el mundo* se ha hecho mayormente a pie o alternando medios de transporte sobre rutas específicas. En ello se va articulando una experiencia del territorio vivido y una memoria del *saber estar* en los diversos lugares. ¿Cómo se establece esta necesidad de andar a pie en los territorios de tránsito? ¿Es una estrategia de las personas o es un mecanismo obligado por la gobernanza migratoria en los países? ¿Qué experiencia e información se acumula en este recorrido que se va alternando entre andar a pie y utilizar los diversos medios de movilidad existentes en el entorno? ¿Qué efecto tiene el andar de las personas en los territorios por donde caminan? En las movilidades humanas contemporáneas –de amplitud continental– nos interesa resaltar la transmisión de experiencia del trayecto con los efectos que la circulación de las personas tiene sobre los territorios en procesos espaciales y temporales específicos.

Dado que la información y la experiencia son fundamentales para el desarrollo y consolidación de los procesos migratorios, retomamos la experiencia del grupo de personas de origen venezolano que ha emigrado hacia Colombia, que implementó el andar a pie para llevar a cabo su trán-



sito migratorio en esa región. Esa misma modalidad de desplazamiento ha sido replicada en otras etapas del trayecto y en otras geografías, donde se ha compartido información con otros contingentes poblacionales de muy diversas nacionalidades y experiencias; para ello, presentamos una serie de viñetas etnográficas respecto a los procesos de movilidad poblacional que realizan los contingentes no documentados en el corredor migratorio de la región del Soconusco.[1] Nos centramos en este espacio para analizar la vinculación de la experiencia de las personas en el reconocimiento del territorio andado, quienes, a pie, establecen la construcción de rutas, orientan a otras personas y, en ese andar, dinamizan las economías locales. Nos centramos en este entorno *fronterizado* para establecer cómo la experiencia de trayecto de los contingentes poblacionales –en primera instancia los de origen venezolano– va derivando en un cúmulo de información que servirá a otros grupos nacionales –y en otros territorios– para continuar el recorrido por el sistema migratorio americano.

El documento en un primer momento se ocupa de mostrar la experiencia de las y los "caminantes" en la frontera colombo-venezolana; enseguida analizamos cómo esta práctica se fue implementado en el espacio fronterizo Chiapas-Guatemala por población venezolana y hondureña sobre la carretera costera del Soconusco, donde se fueron uniendo otras nacionalidades; continuamos con un acercamiento a las dinámicas locales que se fueron activando, entre las que resaltan los controles fronterizos, la transmisión de información entre las comunidades migrantes y la economía local que se activó alrededor de esta movilidad de manera temporal. El artículo cierra con algunas conclusiones generales.

Los caminantes en la frontera colombo-venezolana

La migración venezolana es una de las más importantes de Latinoamérica en la actualidad; según datos del Alto Comisionado de las Naciones Uni-

[1] Las cifras nos dicen que el volumen más notorio es el de solicitantes de protección internacional en las oficinas de la Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados (COMAR), en la ciudad de Tapachula, que representa alrededor del 65% de solicitantes en el país. Por otro lado, el municipio de Tapachula concentra la mayor parte de la inmigración de esta región (60% o 21.9 mil inmigrantes), volumen que a su vez constituye cerca de la quinta parte de la inmigración en la frontera sur del país (19%) (Rojas y Ángeles, 2023).



das para los Refugiados (ACNUR) y de la Organización Internacional para las Migraciones (OIM), hasta noviembre de 2022 más de 7.13 millones de personas han salido de Venezuela y 80% de ellas se encuentran en distintos países de América Latina: "en el 2023 se llegó a más 8 millones. El caso de la migración venezolana actual representa la mayor movilidad forzada en la historia de la región" (Albornoz-Arias y Santafé-Rojas, 2022).

Este panorama nos sitúa en numerosas historias, sueños y complejidades de esta población. Una de ellas fue el desplazamiento vía terrestre desde sus lugares de origen a distintos puntos del territorio, sobre todo hacia el vecino país, Colombia[2] (Albornoz-Arias, Santafé-Rojas, 2022). Según Lady Yunek Vargas León, a esta práctica le denominaron "caminantes", "personas migrantes y refugiadas que hacen su viaje parcial o totalmente a pie. El término se comenzó a usar en el año 2018, cuando fue más visible el fenómeno de venezolanos caminando dentro del país desde su punto de origen hacia las fronteras con Colombia" (2023: 68).

Los llamados caminantes en el norte de Santander,[3] Colombia, al igual que las llamadas caravanas en el sur de México constituyeron un movimiento en el que se pusieron en juego narrativas, experiencias e imaginarios tanto de las personas que transitaban, como de aquellas que veían con sorpresa su trasegar por los territorios. En este sentido, Octavio, integrante del equipo de Ayuda en Acción, organización que apoya a las y los migrantes venezolanos en tránsito nos comentó:

> Los llamados caminantes, que para algunos es despectivo en la región, comenzaron a tener fuerza en el 2018. Hay que recordar que en ese momento estaba cerrado el puente Simón Bolívar de estos dos países; mucha gente

[2] En febrero de 2022 se identificaron 2.5 millones de venezolanos y venezolanas, según el Grupo Interagencial sobre Flujos Migratorios Mixtos (GIFMM). Aunque la cifra ha tenido variaciones en los últimos meses, se sigue manteniendo un alto porcentaje de población en ciudades como Bogotá, Medellín, entre otras.

[3] Hacia el suroeste de Venezuela y el noreste de Colombia se encuentra la región andina, con vecindad a los llanos colombianos, tradicionalmente con un dinámico comercio por el aislamiento que mostraban con las ciudades capitales de ambos países y posteriormente por un crecimiento exponencial de un intercambio comercial de productos registrados, pero también por el contrabando que ha delineado la vida de generaciones de habitantes de la frontera (Morffe, 2022: 27).



> pasaba por las llamadas trochas, que son esos pasos de extravío, algunos son controlados por la guerrilla, algunos más por grupos paramilitares y otros grupos. Lo que se comenzó a ver es que la crisis en Venezuela se agudizó, ingresaban muchas familias enteras, jóvenes y niños, por lo que se crearon algunos puntos de atención en la ruta de caminantes para refugiados y migrantes, se habilitaron algunos refugios para brindarles alimentos, atención médica y también información sobre el clima y el territorio. La ruta es de difícil acceso por el tema de clima, porque comenzaban algunos secuestros de migrantes o para llevarlos al trabajo forzado, había muchas necesidades y por eso también nos comenzamos a organizar para brindarles apoyo a lo largo de esta ruta; si bien los caminantes ya no son tantos como antes, siguen teniendo presencia en este espacio (Comunicación personal, Los Patios, Colombia, enero de 2024).

La solidaridad y la xenofobia se han hecho presentes por igual con estas poblaciones. Por un lado, la atención de organismos internacionales, organizaciones no gubernamentales, asociaciones civiles y religiosas fueron importantes para atender a las personas; sin embargo, algunos medios de comunicación se constituyeron como dispositivos estratégicos para la socialización de un imaginario colectivo del miedo hacia los migrantes venezolanos en su confrontación con la sociedad local y fronteriza, una fotografía que parece repetirse en esta y varias fronteras del mundo. Sobre ello nos comentó un habitante local de Cúcuta:

> Ahora está más tranquilo acá, hay venezolanos, pero no como entre 2018 y 2021, eso ya parecía más gente de Venezuela que de Cúcuta; yo vi que se incrementó más la inseguridad, la prostitución, hasta el comercio en la calle de ellos, es que se organizan bien y luego son violentos. Nosotros decimos que el colombiano amenaza, pero esta gente si lo mata a uno, pero como en todo hay gente buena y mala, era toche en esos años (Comunicación personal, Cúcuta, Colombia, enero de 2024).

Otro más nos comentaba:

> La crisis de Venezuela ha traído mucha gente; antes, el venezolano venía más a comprar, gastaba acá su dinero, cuando estaba la situación mejor allá, porque siempre han venido a Cúcuta, pero desde que está Maduro la crisis

> está mal. Por eso llega mucha gente acá y muchos otros se van para Bogotá, Bucaramanga y otros lugares. A veces no quieren mucho al venezolano en ciertos lugares, es que es muy conflictivo, dicen algunos que Maduro sacó de la cárcel a varios delincuentes; imagínese la población que viene, yo creo que esa es la que sube rumbo a México y quiere ir a Estados Unidos, porque muchos ya se han ido para allá (Comunicación personal, Cúcuta, Colombia, enero de 2024).

El miedo en la sociedad nos lleva a la búsqueda de culpables y productores del mal que viene construyéndose como una tarea de autoridades y medios de comunicación, que se constriñe al atacar los peligros de la seguridad personal desde el ámbito de la política de vida operada y administrada a nivel individual (Bauman, 2013: 13).



Imagen 1
Muelle de embarque hacia el Darién en Necoclí, Colombia
Fuente: Alberto Hernández, 2024.

Las mujeres venezolanas también han sido sexualizadas y racializadas desde el espacio local. Los cuerpos de las mujeres migrantes frente a la sociedad receptora han sido sexualizados y cosificados por ser considerados como "territorios sin derechos" (Téllez, 2023: 127). Las prácticas y sensibilidades de la mayoría de la población migrante en las ciudades de frontera, que son propias de las vivencias en movimiento, nucleadas



por fracturas, discontinuidades y relaciones de disyunción que definen el mundo global como un mundo de flujos (Appadurai, 1999), irrumpen las regularidades espaciales y temporales de la ciudad. Lo anterior es corolario de la acumulación global por desposesión (Harvey, 2005) y del fortalecimiento del Estado neoliberal que aumentó el desencanto democrático, generó múltiples formas de violencia y detonó las migraciones y los desplazamientos forzados en el mundo. Esta situación se incrementó a partir de la lucha contra el terrorismo del año 2001 por parte de Estados Unidos y de la externalización de las fronteras en diversas partes del orbe que llevó a la criminalización y racialización de las personas migrantes, refugiadas y desplazadas. Es principalmente en los países de renta alta del norte global donde se actualizan los discursos mediáticos y políticos, escalando en contenido y agresión y estableciendo una gobernanza para el control global de las fronteras y las poblaciones.

En este entorno, las personas migrantes y aquellas con necesidades de protección internacional fueron articulando otros territorios y formas de desplazamiento. Las y los llamados caminantes poco a poco fueron abriendo otras travesías en Colombia y varios países de Sudamérica (Perú, Chile, Argentina, Brasil, entre otros), pero también comenzaron a cruzar el llamado Tapón del Darién, a caminar por Centroamérica y a llegar al sur de México, sobre todo durante la pandemia y pospandemia.[4]

Así, con la implementación de políticas migratorias más restrictivas en los países, el cierre de fronteras y la crisis inducida del sistema de refugio en la región, los grupos de personas migrantes y solicitantes de refugio pusieron en marcha estrategias de desplazamiento más acordes con su realidad. Ante la falta de recursos económicos y la implementación de estrategias estatales de control que desgastaron a las poblaciones al ampliar los tiempos de documentación, las personas comenzaron a andar los territorios, a caminar en grupos, a rodear los espacios de control implementados y a generar un acervo de información, que era compartido entre los diversos grupos. La experiencia es acumulativa, aunque debe ser adaptable al contexto particular. El andar por la ruta migratoria del

---

[4] El periodo de 2020 a 2022, durante y después de la pandemia por covid-19, es el momento en el que la migración indocumentada venezolana se vuelve más visible en Centroamérica y México, como consecuencia de la resolución de diversos gobiernos de la región de exigir visa para las personas de nacionalidad venezolana (Vargas, 2023: 64).

Darién se puede diferenciar del desplazamiento realizado en los países de Centroamérica y sur de México en términos de riesgo y opciones de movilidad. Caminar la selva supone mayores riesgos que hacerlo sobre el asfalto o contar con la opción de tomar algún transporte motorizado.

Las experiencias de este andar de las y los caminantes venezolanos y de otras regiones se registraron en varios puntos de Centroamérica, pero en la zona fronteriza de Tapachula, en la zona costa del estado de Chiapas, se hicieron visibles en su andar sobre la carretera costera de la región del Soconusco. Pequeños grupos de población venezolana y hondureña se fueron organizando para realizar la marcha por la carretera, a la cual se fueron sumando otras poblaciones de diversos orígenes nacionales –asiáticos, africanos, personas del Caribe–, quienes comenzaron a andar en fila sobre el asfalto, "bordeando" los controles migratorios y articulando un movimiento de personas que se movilizan a pie por diversas regiones y países.

Los caminantes en la frontera México-Guatemala

La pandemia por el virus SARS-CoV-2 definió un ritmo de desplazamiento y reestructuró las rutas y los flujos migratorios por el continente a través de la instauración de lo que llamamos como Gobierno Pandémico de las Migraciones (Garrapa y Camargo, 2021). Con ello se endureció el control de las fronteras, con cierres inmediatos y la implementación de medidas de contención y represión: se cancelaron o detuvieron los procesos de regulación migratoria, del sistema de asilo y del sistema de protección internacional; se incrementaron los procesos de detención y deportación de las poblaciones; se debilitaron los sistemas de protección de los derechos humanos y de atención a personas en tránsito, como albergues u organizaciones solidarias. También las redes de intermediación vía "coyotes" incrementaron su presencia[5] por los diversos espacios del recorrido migratorio hacia Estados Unidos o Canadá, para cruzar la selva del Darién entre Colombia y Panamá, pasar por Centroamérica y llegar a la frontera norte de México.

[5] Algunos de ellos se anuncian en grupos de redes sociales (Facebook, Instagram, entre otros) para ofrecer su servicio y otros más se contactan desde el lugar de origen (Diario de campo, 2022).





En Chiapas, la zona del Soconusco, así como la zona de Tenosique, en el estado de Tabasco, son pasos obligados para las personas migrantes que ingresan por la zona sur del país. En dicha zona se ubican sistemas de transporte y medios de comunicación que facilitan la conexión de México con Centroamérica, y se configura una de las rutas migratorias con mayor dinamismo en todo el orbe.

Entre 2021 y 2022 la migración venezolana se hizo más presente en Tapachula, las cifras de la Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados (COMAR) reportaba que estaban entre las primeras cinco nacionalidades que comenzaban el proceso de solicitud de refugio en dicha ciudad. Esta población fue teniendo más presencia en el espacio público: algunos vendían dulces, otros se dedicaron a limpiar parabrisas de los autos en diversos puntos de la ciudad, mientras que algunos pedían alguna moneda en el parque Miguel Hidalgo y en el parque Bicentenario en el centro de la ciudad. Muchos de ellos portaban la bandera de su país y en algunos cartones escribían mensajes en los que solicitaban ayuda a la población local. Una gran mayoría de las personas de origen venezolano no contaba con recursos para hospedarse en la ciudad o comprar alimentos, por lo que algunos buscaron refugio en albergues, mientras que otros pernoctaban en algunos espacios públicos del núcleo urbano. Por las noches montaban sus tiendas de campaña en parques y calles aledañas al centro de la ciudad o se les veía descansar sobre cartones bajo algún techo o a las afueras de algunos locales comerciales.

Esta situación fue muy similar años antes en la frontera colombo-venezolana, "los caminantes necesitan asistencia principalmente para alimentos, transporte y hospedaje simultáneamente, 100% de los caminantes requieren ayuda para poder comer" (Mazuera-Arias, Albornoz-Arias y Morffe Peraza, 2022). Otra situación que dificulta a muchos iniciar el proceso ante COMAR fue la falta de documentos personales, pues algunos señalaban que solo tenían la cédula de identificación o una copia. La situación migratoria de la mayoría de los caminantes al cruzar la frontera será irregular, debido a que el 98% no tiene pasaporte (Mazuera-Arias, Albornoz-Arias y Morffe Peraza, 2022).

En el primer semestre de 2022 se observó un aumento considerable de la presencia de población venezolana que cruzaba por el río Suchiate en la frontera entre México y Guatemala, en la zona costa. Mientras algunos avanzaron poco a poco hacia la ciudad de Tapachula, otros más

decidieron acampar y esperar a que las autoridades migratorias –asentadas en ese municipio fronterizo– los apoyaran con una documentación más expedita o fueran trasladados a otros espacios para continuar su viaje o con su proceso de regulación migratoria. La ciudad de Tuxtla Gutiérrez –capital del estado– fue un espacio que se habilitó para trasladar a la población a fin de "desazolvar" la ciudad fronteriza y que iniciaran sus trámites migratorios en otro lugar.



Imagen 2
Migrantes venezolanos acampando en las orillas del Suchiate
Fuente: Iván Francisco Porraz, 2022.

La situación de espera en la ribera del río Suchiate y en la ciudad de Tapachula fue desbordando la paciencia y capacidad de espera de las poblaciones. La implementación de una política de desgaste por parte de las autoridades, debido a las largas esperas que podían tomar meses en el procesamiento de los trámites migratorios o de solicitud de refugio, impulsó a las poblaciones, ya no solo venezolanas sino de diversas partes del orbe, a implementar otras formas de movilidad. Caminar los territorios fue la opción disponible para una gran mayoría de migrantes venezolanos y centroamericanos que no contaban con recursos económicos para continuar el trayecto o para contratar a un intermediario, así que la estrategia de caminar en pequeños grupos por las carreteras del Soconusco fue emergiendo de forma paulatina. Sobre ello nos comenta Juan, migrante originario de Aragua, Venezuela:

> Yo vengo con mi familia, mi esposa y tengo cuatro hijos; nosotros estamos esperando que nos trasladen en unos buses, eso dijo el guardia de Migración, pero llevamos cuatro días acá y nada. Parece que quieren dinero,



> porque a veces vienen los haitianos y de otras nacionalidades y los llevan a ellos primero y a nosotros nos dejan de nuevo acá. Usted puede ver que somos varios, hay una lista de espera que nos fuimos anotando, pero no la respeta nadie, no sabemos cuándo nos muevan de este lugar, no tenemos dinero, salimos a pedir a las calles para poder sobrevivir. El problema son los niños porque no siempre comen, el calor acá es fuerte y la condiciones no son buenas acá, por eso veo que los chamos[6] que vienen solos están caminando para ir avanzando (Suchiate, Chiapas, abril de 2022).

El desgaste y la burocracia en los trámites de las y los solicitantes de la condición de refugio de la población que iba llegando al Suchiate era evidente. Los grupos de migrantes más jóvenes decidieron salir con rumbo a Tapachula, donde se fueron integrando las familias, y se les comenzó a ver avanzando sobre la carretera de Ciudad Hidalgo, pernoctar en Tapachula y continuar hacia el municipio de Huixtla. Sobre ello un habitante nos comenta:

> En la carretera se comenzó a ver a muchos jóvenes que caminaban, al principio los detenían en el retén que está por el puente, saliendo de Ciudad Hidalgo, pero después ya no les dijeron nada, pasaban y pasaban en varios grupos. Algunos agarraban el transporte que va a Tapachula, pero ahí sí los bajaba Migración en los retenes; se veía que lo que querían era que caminaran, yo me daba cuenta de eso. La verdad sí a veces dolía el alma ver a las mujeres avanzando en ese sol y con sus maletas y los niños, porque el calor sí está fuerte. Yo creo que hasta Tapachula se llevaba como tres o cuatro horas, pero la verdad se veía siempre mucha gente en la carretera. Al principio algunos les dábamos "raite", pero como cuando fueron las caravanas nos dijeron que mejor no, porque nos pueden acusar de ser de alguna red de "polleros". Así por eso mucha gente no les daba su aventón (Comunicación personal, Jesús, habitante Ciudad Hidalgo, mayo de 2023).

En la ruta costera de la región del Soconusco son dos los caminos principales que conectan con las vías de Guatemala, la zona del suroccidente, la desembocadura en el río Suchiate y su continuidad en tierra mexicana. Las carreteras que continúan en los dos pasos fronterizos (ofi-

[6] Referido a niño o adolescente en Venezuela.

ciales) que comunican la frontera de Talismán-El Carmen y la frontera de Tecún Umán-Ciudad Hidalgo se vinculan por los puentes fronterizos Rodolfo Robles de Ciudad Hidalgo y El Carmen, respectivamente. En ambos casos, el sistema aduanal bordea el cauce del río Suchiate. Aquí, la continuidad de la carretera se topa con la infraestructura aduanal que limita el fluir de personas, autos y mercancías, por lo que el paso formal se complementa con los pasos informales donde es necesario alternar los medios de transporte. El paso formal se puede cruzar a pie, en bicicleta, motocicleta o vehículo automotor. Su cruce dependerá de la reglamentación y documentación que se tenga, por lo que los flujos poblacionales no documentados no atraviesan los confines fronterizos por estos lugares formales y, más bien, se ciñen a las dinámicas de los pasos informales que "bordean", conviven y se relacionan con los pasos formales. En este caso, para cruzar la ribera de ese río fronterizo se alternan entre el andar caminando y el cruzar el afluente por medio de balsas o una tirolesa que permite transitar por arriba de la frontera. Lo importante –dicen las personas migrantes– es no perder la ruta y seguir avanzando.

Quizá pocas son las certezas que tienen las personas migrantes a la hora de enfilar su camino por los territorios migratorios y, aunque no tengan tanta información sobre los lugares, ni certeza de las trayectorias, medios de transporte o sus costos, se establece un sentido de orientación basado en la experiencia de otros migrantes quienes delinean rutas, costos y formas de desplazamiento. El "mapa son los otros", sentencian Rodrigo Parrini y Edith Flores (2018), para establecer cómo los migrantes elaboran una serie de mapeos –escritos y orales– que se expresan en la experiencia de transitar los territorios y que sirven como sistemas de orientación para otros contingentes que vienen "atrás". El mapeo migrante establece un núcleo de información útil para llevar a cabo el desplazamiento migrante, disminuir costos y ampliar las posibilidades de éxito. Es una estrategia que aminora el riesgo. A modo de ejemplo, en 2023 encontramos en un grupo de Facebook el siguiente mapeo escrito que articuló a la diáspora cubana que transitaba por la carretera del Soconusco.

Los flujos migratorios siempre son imprevisibles, llenos de contingencias, que hacen que se suspendan, se activen, se aceleren o se retraigan. A veces ocurren cargados de fervor y son sumamente visibles debido a su carga mediática, pero la mayoría de las veces son más bien discretos,



1) Tapachula-Huixtla
3 retenes de migración
Valor 25 pesos
1 hora de carretera
45 kilómetros

2) Huixtla-Escuintla
2 retenes de migración y ejército
Valor 30 pesos
40 minutos de carretera
50 kilómetros

3) Escuintla-Mapastepec
1 reten de migración
Valor 35 pesos
35 minutos
30 kilómetros

4) Mapastepec-Pijijiapan
1 reten
Valor 45 pesos
1 hora de camino
58 kilómetros

5) Pijijiapan-Tonalá
1 reten
Valor 55 pesos
1 hora y media de camino
80 kilómetros

6) Tonalá-Arriaga
0 retenes
Valor 30 pesos
30 minutos
25 kilómetros

7) Arriaga San Pedro
3 retenes
INCA combi
te lleva de
camino en camino
Hay motos que
te bordean

8) Col. Emiliano Zapata-Juchitán
3 retenes
Valor 104 pesos
2 horas y media
149 kilómetros
Agarrar el Bus del Sur

9) Juchitán-Tehuantepec
0 retenes
Valor 32 pesos
40 minutos
25 kilómetros

10) Tehuantepec-Oaxaca
0 retenes
Valor 200 pesos
6 horas
248 kilómetros

Gráfico 1
Mapeo migrante en la ruta del Soconusco-Oaxaca, 2023
Fuente: Elaboración propia con base en información obtenida de un grupo de personas migrantes en Facebook.

de sentido sobrio y por su cualidad –de no documentación– tratan de permanecer en el anonimato para eludir la presencia estatal. Aquí es vital la información que sirve como brújula orientativa sobre el estado del camino, por lo que lugar, riesgos, costos y formas de traslado son vitales en el trayecto. También lo son los actores que facilitan o limitan el movimiento. En los circuitos migratorios se conectan al menos cuatro actores que de una u otra forma interactúan y se interrelacionan: las personas migrantes, los agentes estatales, los agentes de intermediación y las poblaciones locales. Dicha red se dinamiza sobre la infraestructura establecida en los territorios de tránsito, pero también ocurre que, en momentos contingentes, se exploran otras rutas y se habilitan otros caminos, que generan nuevos patrones sobre vías alternas. Es por ello que las variables de tiempo y lugar son vitales en la constitución de los flujos y patrones migratorios contemporáneos.

Rutas, caminos y controles del tránsito migratorio por el Soconusco

Los llamados "caminantes" hacen un reconocimiento del territorio y establecen una relación basada en la experiencia con él. A su vez, esta experiencia se convertirá en información útil para otras personas y grupos que andarán por los caminos. Esta experiencia servirá para sortear los diversos obstáculos que se encuentran, entre ellos la red de control y administración de los flujos poblacionales por parte del Estado. La densidad de las formas de control del fenómeno migratorio en el continente ha ido en aumento en los últimos años. En el estado de Chiapas, a los puntos de control fijos se han ido sumando una red de puestos semifijos y móviles en los que actúan diversos actores estatales como el Instituto Nacional de Migración (INM), la Guardia Nacional (GN), policía fronteriza y personal de las fiscalías estatal y federal. En ese andar por los territorios, la alternancia entre medios de transporte y el andar a pie es parte de las estrategias implementadas por los grupos en movimiento para continuar el recorrido y suponen una respuesta a las dinámicas de control y disuasión que enfrentan los grupos de personas migrantes en los territorios (véase Mapa 1).

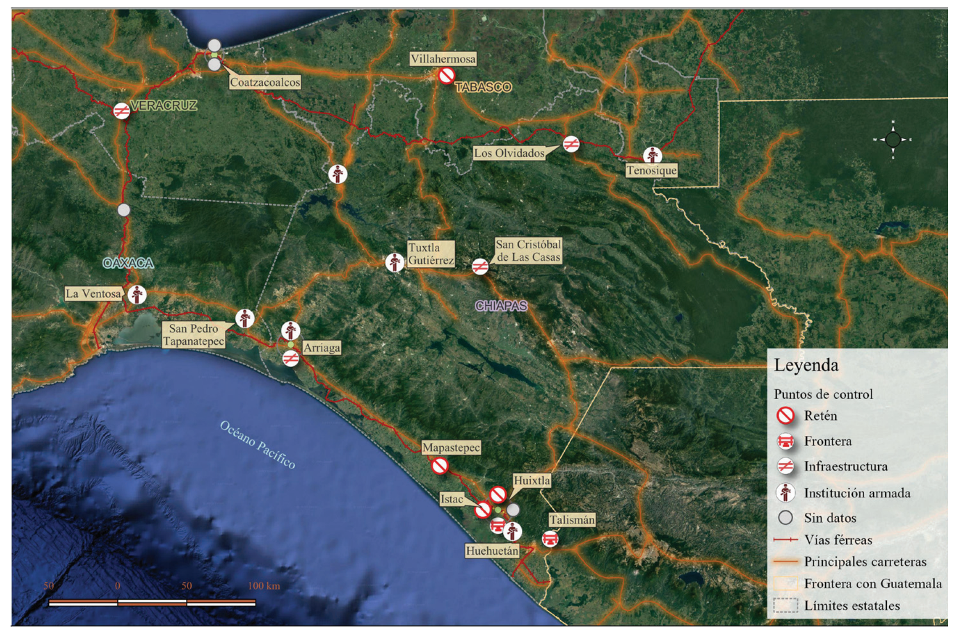
Cruce de frontera: caminar sobre el río

El mes de enero es aún la época de estiaje en la región, por lo que ríos y recodos que desembocan en el océano Pacífico se encuentran en sus niveles más bajos. Ello tiene implicaciones en el cruce fronterizo. Toda frontera es factible de ser transgredida y tiene además un carácter en constante transformación, de ahí que dentro de su "naturaleza" se exalte su cualidad dinámica y flexible. En este tiempo es factible, por ejemplo, realizar el cruce del río Suchiate a pie. Las balsas siguen operando, pero de diferente manera, pues el paisaje hídrico se ve trastocado con la habilitación de recodos en el cauce de la ribera, donde se canaliza el agua a lugares específicos por los que puedan seguir transitando las balsas, y secando otras partes cuyo nivel es tan bajo que es posible hacerlo a pie. Ello no implica que el costo del cruce no tenga que realizarse necesariamente, pero sí es posible realizar el cruce ya sea en balsa o andando a pie.

Una vez en Ciudad Hidalgo se presentan tres posibilidades para continuar el camino hacia el centro urbano de Tapachula: una primera vía implica tomar los taxis colectivos que se trasladan hacia la ciudad, lo que







Mapa 1
Principales centros de control a población migrante en la fronter sur de Mexico
Fuente: Principales carreteras/Natural Earth, Vías férreas/Geocomunes, Límites/Marco geoestadístico Nacional del INEGI, Centros de ayuda identificados en trabajo de campo del equipo Mexus en junio de 2022.
Elaboró: Gabriela Fenner, 2023.

exige ir en pausas, pues en los tramos donde se ubican los puestos de control migratorio hay que descender de la unidad previamente y "bordearlos" a pie sobre caminos de terracería hasta retomar contacto con la carretera. Los puestos de control ubicados en Metapa y en el punto conocido como El Manguito son fijos y se tienen que rodear. En ocasiones aparecerán más puestos móviles a lo largo del camino como una forma de desincentivar los trayectos de las personas en movimiento, lo que va agotando los recursos económicos y la energía del cuerpo. Logísticamente se pueden articular una o dos unidades colectivas para que la primera baje a los pasajeros, mientras que la otra esperará un tiempo razonable en que las personas bordean el puesto de control para, una vez librado el espacio de control, pueda subirlos nuevamente y seguir hacia Tapachula. Para el caso, el pago y el avance se va realizando por tramos. Esta operación se puede repetir de acuerdo con el número de puestos de control "activos"



Imagen 3
Varadas en Ciudad Hidalgo, Chiapas
Fuente: América Navarro, 2023.

que se encuentren instalados sobre la carretera. Una segunda vía consiste en seguir las instrucciones del "guía", quien puede articular y gestionar a una serie de personas que utilizan sus autos particulares para trasladar a las personas migrantes por diversos caminos. En este caso el precio es más elevado que el que se usa en los taxis colectivos, pero les evita el "bordear" a pie los puestos de control, ya que, más bien, son los propios autos los que se desvían por caminos vecinales o por los diversos poblados hasta arribar a la ciudad. Una tercera vía implica ponerse en marcha y andar a pie sobre la carretera. Esta vía implica el ahorro de recursos monetarios; sin embargo, el desgaste del cuerpo debido a las altas temperaturas que se viven sobre el asfalto puede tener consecuencias para la salud y economía energética del cuerpo.

Hay que señalar que estas tres formas de traslado no son excluyentes y pueden incluso complementarse entre sí. Su uso dependerá de los recursos con que se cuentan, de la densidad y presencia de los cuerpos gubernamentales en las rutas o los arreglos que se realicen con los actores de intermediación que se entrelazan en el camino. Una vez en Tapachula, vendrá un periodo de descanso donde recuperar fuerzas, obtener más información y articular la red de respaldo y de intermediación que posibilitará continuar en el camino.





Imagen 4
Un grupo de migrantes desciende de un transporte colectivo para rodear un puesto de control en el tramo de Huixtla
Fuente: Abbdel Camargo, 2023.



Imagen 5
Un grupo de personas se sube a un auto particular que las trasladará un tramo sobre la carretera costera de Chiapas
Fuente: Abbdel Camargo, 2024.

Caminar y "bordear" los puestos de control

El Soconusco se caracteriza por tener un ambiente tropical con altas temperaturas. Aquí, el tener una estrategia de desplazamiento resulta importante para garantizar que la economía del cuerpo no sufra un desgaste excesivo. Por ello es importante comenzar a caminar cuando aún no amanece y el sol no ha despuntado. Al salir de Tapachula, se ubica el puesto de control migratorio en el puente que se conoce como Viva México. Dicho puesto fue durante un buen tiempo un espacio de control y contención de los flujos migratorios que, al estar dentro de la ciudad, era factible el tener autobuses diversos que se llenaban con poblaciones que eran canalizadas a la Estación Migratoria Siglo XXI dentro de la misma ciudad.

A partir de 2023, hemos detectado que paulatinamente se ha instalado una serie de puestos móviles o semifijos a lo largo de la carretera costera que tienen como función disuadir –mas no detener– la conformación de grupos numerosos que avancen por los caminos. Se establece de este modo una política de desgaste de la energía corporal y económica de las personas, quienes, conforme su cansancio y enfermedades acumuladas,

van minando su voluntad y se apuesta a que puedan por sí mismas desistir de su intento de continuar el camino.

En los hechos se observan a grupos pequeños de conjuntos familiares o nacionales, así como de contingentes que, basados en la confianza y el acompañamiento a lo largo del camino, se van articulando en los territorios. Se les ve caminando en fila, solo con algunas pertenencias que tendrán que cargar o arrastrar y haciendo pausas y descansos bajo la sombra de los árboles o en algún techado de los poblados por los que transitan.



Imagen 6
Un grupo de personas provenientes de África camina sobre la carretera costera del Soconusco
Fuente: Abbdel Camargo, 2024.



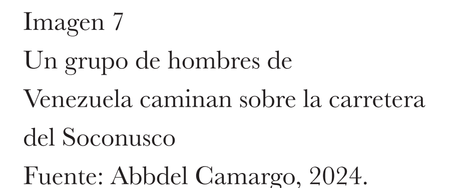


Imagen 7
Un grupo de hombres de Venezuela caminan sobre la carretera del Soconusco
Fuente: Abbdel Camargo, 2024.

En el mes de enero de 2024, la alternancia entre caminar y usar algún medio de transporte automotor se mantuvo. Por lo que el traslado por tramos –a pie y en moto– seguía activo. El costo de ese traslado variaba, pero en promedio se cobraban 200 pesos por persona en un recorrido de apenas unos kilómetros. Hay que señalar que en ese momento la presencia del contingente proveniente de África era el flujo más visible y eran ellos quienes mayormente estaban haciendo uso de esta forma de movilizarse,



aunque los grupos de "caminantes" se lograban conformar de nacionalidades mixtas. Articuladas con un mismo propósito –continuar la ruta migratoria hacia el norte–, la información de los obstáculos en el recorrido, dónde descansar, alimentarse o usar sanitarios, se distribuía en diversas redes sociales o se intercambiaba de forma oral. En tanto recurso de enorme valía, dicha información se iba traduciendo a los diversos idiomas que los grupos y nacionalidades dominaban.

En este andar algunos pobladores locales vieron la posibilidad de hacer desplazamientos cortos en motocicletas propias y cobraban a las personas por "avanzarlos" en tramos escalonados, limitados siempre por los espacios de control estatal. Para ello, algunos pobladores incluso compraron más motos al detonarse una economía migrante que estimuló los ingresos locales.



Imagen 8
Un grupo de caminantes de origen africano negocia el monto de traslado con un grupo de motociclistas en la carretera costera de Chiapas
Fuente: Abbdel Camargo, 2024.

Queremos hacer hincapié en que lo que caracteriza este momento del trayecto migratorio fue la utilización de vías secundarias y caminos vecinales para continuar el recorrido. Caminar por "el monte" –como mencionó la gente– fue la estrategia implementada por las personas, quienes, por la intimidación que padecían por parte de los agentes estatales, se vieron en la necesidad de utilizar vías alternas, que debido a su clandestinidad incrementa el riesgo y la vulnerabilidad de las personas caminantes.

Esta práctica la pudimos palpar a lo largo de la visita de observación realizada, pues a los grupos que descansaban bajo las sombras de los árboles agentes de la Guardia Nacional los presionaban para que siguieran andando: "Avancen, avancen, que aquí no pueden estar", les mencionaban frenéticamente. Así que lo que caracterizó este tiempo fue alternar entre la

utilización de caminos secundarios y la carretera Panamericana, así como la exacerbación de la sensación hostigamiento por parte de los agentes estatales, quienes no los detenían ni les pedían documentación, solo los amedrentaban, obligándolos a seguir andando a fin de llevar al límite su cansancio y orillarlos a concluir su proyecto migratorio.

En este andar en el camino se recrean relaciones, se fortalecen vínculos y complicidades, pero también se crean tensiones, no solo entre las personas en movimiento, sino también con aquellas con quienes se interactúa en el trayecto. Los espacios migratorios son también espacios relacionales y de intercambio de formas de saber y de vivir el mundo. ¿Qué sucede en estas interrelaciones transitorias entre los caminantes y las poblaciones locales? ¿Qué efectos tiene su presencia y qué campos de la vida diaria se pueden vincular? Aquí presentamos algunos elementos orientados al aspecto económico.

Economía migrante en la ruta costera

La economía migrante en la carretera del Soconusco fue construida de forma paulatina alrededor del tránsito de las y los sujetos migrantes. Identificamos la necesidad de contar con "guías" para avanzar por los diversos países y sus caminos y toda la economía que se despliega para ese propósito; también aparecen elementos de la vida diaria que requieren de un nivel de relación e intercambio básico para llevarse a cabo. Caminar se vuelve una fuga, pero también se viven los efectos de externalizar las fronteras.

En este sentido, la *securtitización* de las fronteras no es un asunto menor, así como la externalización del asilo que surge como nueva táctica y "arma" en la construcción de una frontera vertical hemisférica. Esto hace que numerosas personas migrantes recurran a los llamados "coyotes" para aminorar el riesgo o cualquier eventualidad en el camino. Las y los guías por la ruta migratoria no son algo nuevo, pero sí lo son las formas de recorrer por tramos el espacio centroamericano y el sur de México, pues ellos saben por dónde se puede pasar o por dónde puede estar un retén policiaco o militar. Estas personas son las que tienen contacto cara a cara con las y los migrantes, a veces son parte de una red, otros son subcontratados, aunque también son las primeras personas que pueden ser detenidas y castigadas por las autoridades, sin llegar a los "coyotes", a quienes se les ubica por las redes sociales, por llamadas a celular o mensajes. Estos servicios han crecido derivados del movimiento masivo



de personas migrantes por Centroamérica y el sur de México. Su figura es controversial, a veces son considerados necesarios para avanzar en la travesía, para otros tienen el estigma de ser los villanos en la movilidad humana (Porraz, 2023: 3).

Más allá de los llamados "coyotes" y el gran negocio que crecía de manera deliberada, lo fue también la venta de comida y la utilización del transporte local que era demandado en la ruta Huixtla-Arriaga, aunado a los motoristas que se podían ver sobre algunos puntos de la carretera. Una señora que vendía agua y refrescos en Pijijiapan nos comentó:

> Hay mucho migrante caminando ahora por esta carretera, yo comencé a vender agua, refrescos y *bolis* porque era lo que más se consume con tanto calor. Veíamos que en las tiendas de algunos pueblos se metían y llevaban bastante agua, galletas y refrescos, algunos más venden comida, pero no siempre se vende, porque no siempre comen de la comida que nosotros hacemos. Los migrantes tienen otras formas de alimentarse, que no es igual que la mexicana; ahora todos "están haciendo su agosto" como decimos acá, porque, vea, los del transporte ya no se dan abasto, hasta algunos carros particulares ya vienen y cargan gente y los dejan antes de los retenes de migración o de los militares allá llegando a Tonalá. También están esos de las motos, hay varios en muchos puntos, pero algunos ya están abusando, cobrando de más y a veces en dólares, dice un conocido, pero eso ya es mucho. No se vale ser abusivo con esta gente (Comunicación personal, Escuintla, Chiapas, noviembre de 2023).

Otro habitante del municipio nos comentó:

> Ahora hay mucha gente pasando acá en Escuintla, se ve que muchos de ellos son migrantes, y van comprando sus cosas para caminar, porque, como usted ve, no todos traen su dinerito, se van caminando, pero esta duro eso, el calor está muy fuerte, los vemos pasar con niños y sus grandes maletas. Vea, usted, allá por el Oxxo, en esas tienditas ya hay mujeres que dicen que ofrecen empanadas venezolanas, y las compran porque se parecen a lo que comen en sus países; mire su letrero que está ahí. El pollo rostizado también se está vendiendo mucho, varios se llevan su pollo o su pan para el camino. Pero sí hay muchos de ellos pasando por acá (Comunicación personal, Escuintla, Chiapas, diciembre de 2023).





Imagen 9
Venta de comida y harina-pan
para hacer arepas en Escuintla, Chiapas
Fuente: Iván Porraz, 2023.



Imagen 10
Hacer fila para el transporte local
Fuente: Iván Porraz, 2023.

Las personas que viven cerca de la carretera comenzaron a salir a vender sus productos y, como señalamos líneas arriba, algunos campesinos de la región salieron con sus motocicletas para trabajar en transportar a las y los caminantes, ya que el negocio tenía demanda y se ganaba más ahí que ir como jornalero al campo. A finales de diciembre de 2023, la cantidad de personas migrantes iba bajando y también las personas que montaban sus negocios sobre la ruta. El control migratorio parecía disminuir, pero había otros factores que explicaban ello: la falta de funcionarios del Instituto Nacional de Migración (INM), quienes tenían poco presupuesto y el inicio de la temporada electoral tanto en México como en los Estados Unidos. La presencia de las y los caminantes en la llamada “economía migrante local” es contradictoria entre la población del Soconusco, pues mientras un sector mostraba su rechazo a la presencia de estas personas, otros



más señalaban que con la llegada de personas migrantes, en particular las de origen cubano y africano, habían visto mejorar sus ingresos debido a los diferentes servicios que se ofertaban: motoristas, los que ofrecían alimentos, venta de chips para el teléfono móvil, tarjetas de memoria o simplemente quienes cobraban por la carga de pila de los dispositivos móviles. La economía migrante por la carretera del Soconusco refleja la impronta de los efectos positivos que tiene la presencia de las personas en las localidades por donde transitan.

Pensar el tránsito de los "caminantes" en el Soconusco

Este trabajo muestra la importancia de documentar el tránsito de las y los "caminantes", ya que son necesarias descripciones etnográficas más nítidas de esta frontera vertical hemisférica emergente y, al parecer, cada vez más centrada en México (Kovic y Kelly, 2017).

En nuestras miradas de estos tránsitos por el Soconusco debatimos dos cuestiones: primero, el sentido de la experiencia colectiva de la movilidad humana, la memoria que se construye de los espacios fronterizos, "del hueco", "de la línea" y de los sujetos migrantes que andan los territorios; segundo, sobre la temporalidad y los procesos que acontecen en los lugares de tránsito y el impacto de estas personas sobre las dinámicas locales. Nos parece importante recuperar las imágenes y narrativas de estos "caminantes" que observamos en la región del Soconusco chiapaneco. ¿A quiénes les importan sus vidas y sus trayectos? Una interrogante que nos hace virar al debate sobre la población del Sur global y su potencial humano productivo y/o "parasitario" para el capital, que reestructura sus patrones de acumulación –por "desposesión"– como refiere David Harvey; pero también el Estado, como la institución responsable de garantizar los derechos fundamentales de su sociedad, experimenta procesos de deslegitimación política y pierde soberanía al compartir parcelas de poder con el capital y la delincuencia organizada, tornándose en una institución incapaz de gobernar bajo los sustentos formales de un Estado Constitucional Democrático (García, 2019).

El tránsito de los "caminantes" por la carretera costera de Chiapas despertó nuevamente sentimientos solidarios y xenófobos que surgieron a partir de las llamadas "caravanas migrantes" en el invierno de 2018, a la vez que activó una economía migrante de esa movilidad humana por

parte de los habitantes locales de la región. Es importante observar a las personas que venden agua, refrescos, cigarros y otros insumos para el camino, asediados por el calor incesante, y vincularlos con la serie de intermediarios que se improvisaron, como los motoristas que no hablaban el mismo idioma, por lo que las señales y el traductor de Google sirvió para cerrar el negocio.

La gastronomía nuevamente se presentó como una mediación para conocer y reconocer a esos otros que llegan, pues de pronto apareció la venta de empanadas venezolanas que, en realidad, se improvisaban o que eran más parecidas a las que se consumen en la región, la venta de harina pan para hacer las arepas, aprender y vender "tinticos" sin azúcar y con canela; todo esto formará parte de la memoria colectiva migrante y de la región, que también hizo que las personas locales recordaran a los suyos, la salida de sus hijos y familiares rumbo a Estados Unidos hace algunos meses o años.

Por otro lado, estas prácticas de las y los "caminantes" tuvieron desde las instituciones del Estado una connotación de violencia acentuada en la idea de un Estado policial, si bien no se les detenía con regularidad, sí aumentaron las presiones y extorsiones sobre ellos; en numerosas ocasiones fuimos testigos de extorsiones por parte de la policía estatal, agentes del INM, agentes de la fiscalía del estado de Chiapas y otras corporaciones; con el argumento de su condición irregular bajaban a las personas del transporte público, les pedían dinero para continuar su viaje o simplemente para hacerlos caminar y que desgastaran su magras economías –incluso la corporal– en su travesía bajo el incesante calor.

Venezolanos y centroamericanos iniciaron la ruta de los "caminantes" en la carretera costera, luego se incorporaron cubanos, africanos y algunos asiáticos; entre nacionalidades también hay diferencias económicas, culturales y de redes de apoyo. En el camino se mostraban las diferencias y pequeñas muestras de solidaridad. Vimos a algunas familias caminar juntas, las mujeres se apoyaban entre sí, se prestaban los carritos para transportar a las y los niños; pero también las redes sociales sirvieron para trazar un mapa emergente, saber de rutas, de costos del transporte e incluso para ubicar qué retén de migración y/o policiaco extorsionaba más o menos. Varios animales domésticos como los perros acompañaron el tránsito, la música en bocinas o audífonos también hicieron presencia para soportar el viaje.



La observación realizada y las entrevistas hechas a esta población nos llevaron a reflexionar que no se puede reducir la etnografía solamente a un nivel local, que aprender de las y los "caminantes" que están en constante movimiento implica conocer sus mapas, sus respuestas y posibilidades de acción. En este sentido, José Manuel Valenzuela (2009) nos invita a pensar en una "biorresistencia" o una "biopolítica menor", en términos de Giorgio Agamben, en que localizar esas realidades desde el asfalto nos llevó a trazar la circulación de contextos, plantear lógicas de relaciones, mirar y comparar con otras fronteras, en tanto se necesitan traducciones y asociaciones entre estos sitios de movilidad y los territorios por donde atraviesan.

Por último, hay que mencionar que esta práctica de las y los "caminantes" por el Soconusco poco a poco ha ido mermando; no obstante, en las horas en que cerramos este texto nuevas formas de movilización colectiva se activan para hacer frente al control estatal y a la llamada gobernanza criminal que acecha el tiempo de vida de toda la región fronteriza, con impactos que ya podemos comenzar a registrar. Sin embargo, la memoria de este tránsito transfronterizo, donde se guardan experiencias de ayuda y rechazo por igual, dibuja en la incertidumbre de las personas –migrantes y no migrantes– una vivencia frágil del resguardo que proporciona la fronda de las muchas ceibas que abundan en la región, en cuya sombra se abastece el descanso, el ensueño y la esperanza.



Bibliografía

ACNUR (2020). *Situación en Venezuela. Informe del Alto Comisionado de la Organización de las Naciones Unidas para los Refugiados*. https://www.acnur.org/situacion-en-venezuela.html

Appadurai, Arjun (1999). *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization.* Minneapolis: University of Minnessota Press.

Bauman, Zigmunt (2013). *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*. México: Paidós.

Garrapa, Ana Mary y Abbdel Camargo Martínez (2021). "Gobierno pandémico de las fronteras y las movilidades. Realidades comparadas a nivel internacional", *(Trans)Fronteriza. Boletín del Grupo de Trabajo Fronteras: Movilidades, Identidades y Comercios.* Buenos Aires: CLACSO. Disponible en: https://www.clacso.org/boletin-11-transfronteriza/

García, María del Carmen (2019). *Violencia y globalización. Reflexiones marginales desde el sur de México y Centroamérica.* México: CONACYT/UNICACH/Juan Pablos.

Harvey, David (2005). *Espacios de esperanza*. Madrid: Akal.

Kovic, Christine y Patty Kelly (2017). "Migrant Bodies as Targets of Security Policies: Central Americans Crossing Mexico's Vertical Border", *Dialectical Anthropology*, 41(1), pp. 1-11.

Mazuera-Arias, Rina, Carmen Vivas-Franco, Jesús Gerardo Díaz y Neida Albornoz-Arias (2022). *Informe de movilidad humana venezolana VII. Caminantes en retorno: trabajo y ocupación (1º de agosto al 30 de septiembre 2022)*. San Cristóbal: Observatorio de Investigaciones Sociales en Frontera (ODISEF).

Morffe Pereza, Miguel Ángel (2022). "Desencuentros y conflictos en la dinámica de la frontera colombo-venezolana", *Aldea Mundo. Revista sobre Fronteras e Integración Regional,* año 27, núm. 53.

Parrini Roses, Rodrigo y Edith Flores Pérez (2018). "El mapa son los otros: narrativas de viaje de migrantes centroamericanos en la frontera sur de México", *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 61, pp. 71-90.

Porraz Gómez, Iván Francisco (2023). "Las y los guías en el espacio de tránsito Centroamericano: entre el apoyo y el estigma, *Chiapas Paralelo*. San Cristóbal de las Casas: El Colegio de la Frontera Sur/CONAHCYT.

Rojas, Martha Luz y Hugo Ángeles (2023). *Diagnóstico de la dinámica económica, social y demográfica, con énfasis en la movilidad humana en la región del Soconusco, Chiapas, México, y en los municipios estrictamente fronterizos*. Ciudad de México: CEPAL.

Téllez Cáceres, Magda Viviana (2023). "Configuraciones culturales producidas a través de la experiencia de movilidad forzada de mujeres jóvenes en dos territorios transfronterizos latinoamericanos". Tesis de maestría en Ciencias en Recursos Naturales y Desarrollo Rural. San Cristóbal de las Casas: El Colegio de la Frontera Sur.

Valenzuela Arce, José Manuel (2009). *El futuro ya fue, socio-antropología de los jóvenes en la modernidad*. México: COLEF/Casa Juan Pablos.

Vargas León, Lady Yunek (2023). "Migración venezolana: los 'caminantes' hacia el sur de América Latina", *Revista Cuadernos do CEOM*, Chapecó (SC), 36 (58), pp. 59-74.





Abbdel Camargo Martínez es doctor en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Investigador por México de la Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación (SECIHTI). Académico del CONAHCYT comisionado a El Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR), unidad Tapachula, en el Grupo Académico de Estudios de Migración y Procesos Transfronterizos del Departamento de Sociedad y Cultura.

Iván F. Porraz Gómez es doctor en Ciencias Sociales y Humanísticas por el CESMECA-UNICACH. Investigador titular de El Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR), unidad Tapachula, en el Grupo Académico de Estudios de Migración y Procesos Transfronterizos del Departamento de Sociedad y Cultura.



DOSIER

DEVOCIONES EN TRÁNSITO: UNA APROXIMACIÓN ETNOGRÁFICA AL CIRCUITO MIGRATORIO SOCONUSCO ISTMO-COSTA

WORSHIP IN TRANSIT: AN ETHNOGRAPHIC APPROACH TO THE MIGRANT CIRCUIT FROM SOCONUSCO TO ISTMO-COSTA

Blanca Mónica Marín Valadez*

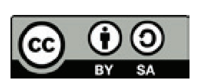
Dedicado a todas las personas que han perdido la vida en su proceso de movilidad migratoria, en especial a los 40 migrantes que perecieron en la garita de Ciudad Juárez en marzo de 2023 y a MEJA.

Resumen: El fenómeno migratorio en la región del Soconusco, Chiapas, refleja un crisol de experiencias humanas atravesadas por desafíos sociales, económicos y culturales. Esta región fronteriza, con una histórica movilidad migratoria, se ha destacado por recibir miles de migrantes de Centroamérica, Sudamérica, África y Asia que buscan llegar a Estados Unidos o establecerse en diferentes regiones de México, quienes enfrentan diversos obstáculos durante el trayecto. El propósito de este trabajo consiste en mostrar el papel que juegan las representaciones religiosas, no solo como una manifestación de fe, sino como expresiones simbólicas que permiten a los sujetos en movilidad migratoria reafirmar sus sentidos sociales, construir comunidades de apoyo y mitigar los desafíos derivados de sus condiciones de vulnerabilidad.

Palabras claves: movilidad migratoria, circuito migratorio, expresiones religiosas, vulnerabilidad, capacidad de agencia.

* Sociedad Mexicana para el Estudio de las Religiones, México.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 15 • marzo-agosto 2025, pp. 95-119
Recepción: 29 de febrero de 2024 • Aceptación: 5 de noviembre de 2024
https://encartes.mx





WORSHIP IN TRANSIT: AN ETHNOGRAPHIC APPROACH TO THE MIGRANT CIRCUIT FROM SOCONUSCO TO ISTMO-COSTA

Abstract: Soconusco, Chiapas, is a melting pot of migrant experiences characterized by social, economic, and cultural challenges. This border region, with its history of human mobility, has received thousands of migrants from Central and South America, Africa, and Asia who seek to reach the United States or settle in different regions of Mexico. During their journey, these migrants face a range of obstacles. This article reveals the role of religious icons in this region, as an expression of faith but also as symbols that allow migrants to reaffirm their social beliefs, build supportive communities, and confront the challenges associated with vulnerability.

Key words: human mobility, migrant circuit, religious expressions, vulnerability, agency.

Organización del trabajo

El trabajo está dividido en cinco ítems: en el primero se expone de manera sintética la historia de la región y su composición demográfica a partir de los procesos de movilidad; en el segundo se discute la importancia del sujeto migrante, no solo como un sujeto vulnerable, sino como un sujeto dueño de sus procesos de movilidad que, además, participa en la circulación cultural; el tercero, el cuarto y el quinto presentan breves descripciones etnográficas que nos permiten reconocer los desafíos de la movilidad migratoria y la manera en que operan las expresiones religiosas. Por último, se plantea una conclusión acerca de la importancia que adquieren estas devociones en tránsito en la movilidad migratoria.

Soconusco Istmo-Costa

El Soconusco es una importante región de la frontera sur-occidental de México que colinda con Guatemala y con el océano Pacífico, la que ha pasado por diversos procesos políticos que, en palabras de Justus Fenner, terminaron con una neutralidad impuesta entre 1824 y 1842[1] cuando la

[1] Justus Fenner señala que "el Soconusco entre 1786 y 1882 abarcaba desde los ríos Petacalapa y Tilapa, donde colindaba con el departamento de Quetzaltenango perteneciente a Guatemala, hasta el río Sesecapa, cerca del pueblo de Escuintla, donde limitaba con el partido de Tonalá correspondiente a la provincia de Ciudad Real o Chiapas. Sus demás



población se encontraba sumergida en diversas incertidumbres al no contar con autoridades legítimas capaces de establecer el orden. En 1842, Chiapas se anexó a México a través de un decreto expedido por el general Antonio López de Santa Anna; la anexión se formalizó por medio del tratado Mariscal-Herrera en 1882 (Fenner, 2019). El establecimiento de las fronteras del Soconusco representó una nueva etapa para los municipios que componen la región,[2] ya que, de acuerdo con María Elena Tovar, en su artículo titulado "Extranjeros en el Soconusco" (2000), desde el gobierno federal se gestó una campaña política de colonización que consistió en atraer inmigrantes europeos y católicos que compartieran los valores de libertad, progreso y democracia con la finalidad de alcanzar los ideales de la modernidad, pues las poblaciones indígenas[3] representaban un obstáculo para estos propósitos.

Con un clima tropical próspero para las actividades agropecuarias y ante las condiciones políticas que favorecían la adquisición de tierras, al Soconusco llegaron grupos de extranjeros con diferentes designios y condiciones. Como lo señala Tovar, los alemanes,[4] estadounidenses y japoneses arribaron a la región apoyados por las políticas de colonización; los kanakas y guatemaltecos, para la mano de obra en las actividades agrícolas, y los chinos, para la construcción de las vías férreas (2000: 30). Desde la lógica del modelo finquero, la producción agrícola creció de manera exponencial, gracias también a que se introdujeron nuevos productos como café, arroz y ajonjolí. Cada grupo tenía muy claro el papel que debía desempeñar, lo que generó significativas condiciones de explotación

---

delimitaciones eran el océano Pacífico hacia el sur y las alturas de la Sierra Madre hacia el lado norte (Fenner, 2019: 14)

[2] Acacoyagua, Acapetahua, Cacahoatán, Escuintla, Frontera Hidalgo, Huehuetán, Huixtla, Mazatán, Metapa, Villa Comaltitlán, Suchiate, Tapachula, Tuxtla Chico, Tuzantán y Unión Juárez.

[3] De acuerdo con Rosalva Aída Hernández Castillo, los grupos indígenas que habitaban la región eran los mam, pero en el contexto contemporáneo hay poca presencia de este pueblo.

[4] Los alemanes habían llegado primero a Guatemala, pero, ante las políticas de colonización, se trasladaron al Soconusco, mientras que los japoneses arribaron a la región por el Puerto San Benito, conocido el día de hoy como Puerto Chiapas (entrevista con Óscar Tzuzuki, 23 de febrero de 2021).



para los grupos de peones que trabajaban en las fincas.[5] Sin embargo, es necesario reconocer la importancia de estos grupos como parte de la diversidad cultural de una región que había sido habitada por la etnia mam, cuya identidad se redujo de manera significativa a partir del proceso de mexicanización que inició en 1930 (Fuentes y Corzo de los Santos, 2023).

Además de esta diversidad, en la última década se ha reconocido institucionalmente la presencia de grupos afromexicanos en los municipios de Acapetahua y Acacoyagua, a pesar de los pocos datos históricos y etnográficos que nos pueden dar luz acerca de su arribo a la región. Por ello, es ineludible señalar la historicidad y la importancia de la movilidad migratoria en el Soconusco, una puerta que se abre y se cierra, un espacio cultural que ha congregado múltiples formas de vivir y sentir la frontera, y que se ha convertido en una región que se nutre gracias a los procesos de movilidad migratoria que depositan huellas en la memoria cultural e histórica de quienes la habitan.

El Soconusco, además de ser un lugar de paso, también se convirtió en un sitio de destino, ya que las ofertas de empleo han representado importantes fuentes de ingreso –a pesar de la precarización– para migrantes de origen centroamericano, que se han integrado a diversas actividades económicas y han tejido relaciones transfronterizas y transnacionales entre el Soconusco y sus países de origen (Rivera, 2014).

Circuito migratorio Soconusco Istmo-Costa

La movilidad migratoria en el Soconusco es de larga data y se ha presentado en diferentes formas; empero, en las últimas décadas el tránsito migratorio por la región se ha hecho mucho más visible por las múltiples formas de organización de los migrantes para salvaguardarse durante su recorrido, lo que, al mismo tiempo, se ha complejizado a causa de las coyunturas políticas, económicas y hasta medioambientales que han incidido en las dinámicas sociales; por ejemplo, el impacto del huracán Stan, que golpeó el sureste mexicano en octubre de 2005, trastocó a profundidad la vida cotidiana en las regiones del Soconusco e Istmo-Costa, debido a que, además de las pérdidas humanas, fue cuantiosa la destrucción de las fuentes de trabajo e infraestructura; asimismo, el trayecto migratorio adquirió nuevos desafíos.

[5] José Alejos García, en su libro *Mosojäntel, etnografía del discurso agrario entre los ch'oles de Chiapas* (1994), describe profundamente la condición del modelo finquero en Chiapas.



De acuerdo con Jaime Rivas Castillo, en su artículo "¿Víctimas nada más? Migrantes centroamericanos en el Soconusco, Chiapas" (2011), la contingencia provocada por el huracán Stan trasladó la vía férrea por donde transita la Bestia[6] desde el municipio de Ciudad Hidalgo, que se encuentra en la línea fronteriza con Guatemala, hasta el municipio de Arriaga,[7] Chiapas; es decir, se recorrió a 274 kilómetros de la frontera.

A partir de esta disposición, las regiones del Soconusco e Istmo-Costa se articularon y trajeron nuevos retos para los migrantes en tránsito porque las condiciones de vulnerabilidad durante el trayecto se acentuaron. No obstante, como lo señala Rivas Castillo en el texto citado, no es posible reducir a los migrantes a seres vulnerables y pasivos en su proceso de movilidad, sino observar los mecanismos y estrategias que desarrollan para enfrentar los desafíos que se encuentran durante su camino, como las detenciones,[8] las extorsiones por parte de los agentes migratorios o grupos delincuenciales, las violaciones sexuales, las extorsiones económicas, los robos, las persecuciones, los secuestros, entre otros. Continúa el autor: "los migrantes también son individuos creativos que, con todo y los constreñimientos, son protagonistas de sus procesos migratorios" (Rivas, 2011: 9). Por este motivo, propone construir nuevas vetas de análisis que eviten totalizar a los migrantes como sujetos marcados únicamente por su vulnerabilidad y reconocer las estrategias, los recursos que diseñan y de los que disponen para enfrentar los riesgos. Por mi parte, añadiría que los migrantes son sujetos culturales y que estos referentes les permiten expresar de manera simbólica sus deseos que, me atrevería a señalar, incluso mitigan las vicisitudes encontradas durante su recorrido.

El Soconusco y la Istmo-Costa se han convertido en un circuito migratorio por donde circulan personas, bienes, historias y expresiones simbólicas, tales como representaciones religiosas. Coincido con Renée de la Torre y Patricia Arias (2017), en la introducción del libro *Religiosidades*

---

[6] La Bestia es un conjunto de trenes de carga interconectados por toda la República Mexicana que ha sido utilizado por miles de migrantes de diferentes nacionalidades que buscan llegar a Estados Unidos o a los municipios fronterizos del norte de nuestro país.

[7] Arriaga es un municipio que forma parte de la región Istmo-Costa del estado de Chiapas.

[8] Rivas hace una reflexión crítica acerca de algunos eufemismos que suavizan las prácticas reales de las instituciones gubernamentales; un ejemplo es cuando se dice "aseguramiento" y en realidad se trata de una detención.





Imagen 1
Campamento migrante a las afueras de Tapachula, Chiapas
Fuente: América Navarro, 2023.

trasplantadas. Recomposiciones religiosas en nuevos escenarios transnacionales, con su señalamiento de que la manifestación de lo sagrado en la movilidad migratoria recompone las fracturas sociales que se producen a partir de las diversas prácticas de movilidad humana:

> La migración genera la necesidad de religar tiempos y distancias entre dos hogares: el de origen y el de destino. Lo que se dejó y a lo que se arribó. Y es aquí donde la religiosidad se convierte en un recurso importantísimo de la migración, un recurso para religar territorios dispersos, religar identidades multiculturales, religar redes de paisanaje y familias dispersas en el espacio, religar memorias con experiencias del presente y utopías (De la Torre y Arias, 2017:18)

En relación con lo señalado por ambas autoras, a continuación se presentan tres descripciones etnográficas en las que se expone la encrucijada entre el fenómeno religioso y la movilidad migratoria en diferentes contextos y circunstancias en la región del Soconusco, un escenario marcado, desde sus inicios, por múltiples dinámicas migratorias.

El éxodo y la oración: conflictos y convergencias en una de las caravanas del circuito migratorio Soconusco Istmo-Costa

A finales de octubre de 2021, partió de Tapachula una caravana de migrantes de cerca de cuatro mil personas de diferentes nacionalidades. Mediáticamente se le conoció como la "caravana de mujeres embarazadas y niños" y, en efecto, era una de las caravanas que se ha destacado por la diversidad de condiciones: mujeres embarazadas, hombres y mujeres de edad adulta que transitaban el territorio con sus familias, algunas de

ellas, extensas, además de un grupo numeroso de la comunidad LGBTTIQ+, quienes se distinguían por portar la bandera del arcoíris; todos ellos caminaban acompañados por organizaciones internacionales no gubernamentales, así como por diferentes agencias de seguridad, como la Policía Federal y estatal, además del grupo Beta.[9]



Imagen 2
Comunidad LGBTTIQ+

La organización de esta caravana de migrantes ocurrió tras haber estado esperando una respuesta por parte de las autoridades migratorias en Tapachula, donde algunos habían estado detenidos hasta por un año. Varios habían conocido a Juan, un abogado, activista y líder religioso en pro de los derechos humanos que mantiene un albergue, donde, además de ofrecerles hospedaje y algunos alimentos, oraba con ellos; la experiencia de otras caravanas inspiró a varios migrantes a solicitar la ayuda de Juan para emprender el camino hacia la Ciudad de México, donde supuestamente les resolverían su estatus migratorio, para luego iniciar su trayecto hacia los Estados Unidos. De esa manera, el grupo de la "caravana de mujeres embarazadas y niños" partió de Tapachula a mediados de oc-

[9] El grupo Beta forma parte del Instituto Nacional de Migración, pero su tarea se basa, de acuerdo con lo publicado por la Secretaría de Gobernación, en salvaguardar los derechos humanos de los migrantes.



tubre, deteniéndose en algunos poblados donde descansaban, comían y se refrescaban. La mayoría de las paradas de las caravanas en el circuito Soconusco Istmo-Costa se han fijado en los siguientes municipios: Huehuetán, Huixtla, Villa Comaltitlán Escuintla, Acacoyagua, Ulapa, Mapastepec, Pijijiapan, Tonalá y Arriaga.[10] Uno de los problemas que enfrentó la población fue el clima cálido, que puede llegar hasta 45 grados Celsius, lo que determinó el ritmo de la caminata, ya que las mujeres en condición de embarazo, algunos ancianos y niños no podían caminar al ritmo de los otros miembros.

Al acercarse la caravana al poblado de Escuintla,[11] la dinámica del lugar se transformó: un día antes del arribo, a la entrada del pueblo se colocaron algunas camionetas del Instituto Nacional de Migración (INM) y se acondicionaron carpas para los miembros de las policías estatales y federales en las inmediaciones de la carretera costera. Su presencia causó cierta tensión e incertidumbre entre la población que, además, se polarizó tras la llegada de la caravana. Los migrantes se instalaron en el parque central, donde hay canchas de básquetbol, un estacionamiento, varias jardineras y un amplio auditorio. La organización Médicos sin Fronteras colocó su equipo para tratar los problemas de salud que se fueron presentando durante el recorrido, sobre todo a los miembros más vulnerables, como niños, ancianos y mujeres en situación de embarazo, quienes presentaron cuadros de deshidratación, golpes de calor y ampollas en las plantas de los pies.

El personal de Médicos sin Fronteras, al verse rebasado por los múltiples casos, incorporó en su equipo a personas de la localidad que voluntariamente se ofrecieron a ayudar, algunos de ellos con formación básica en enfermería. Otra institución que trató de atender los problemas de salud fue el grupo Beta; sin embargo, algunos miembros de las caravanas sentían cierto temor de acercarse a ellos porque los percibían como agentes del INM y temían ser detenidos.

---

[10] Esto puede variar de acuerdo con las negociaciones que se realicen con las autoridades migratorias y las condiciones de los migrantes, ya que algunos pueden optar por separarse del grupo por cuestiones de salud o para solicitar medios de transporte que los lleven a la Ciudad de México.

[11] En Escuintla y Acacoyagua, que son dos municipios atravesados por la carretera costera, he realizado la mayor parte de mis registros etnográficos.

Es importante dar cuenta de que a los pobladores de la región se les señala de manera general como xenófobos; sin lugar a duda, este asunto es un grave error que construye estereotipos de las poblaciones que pertenecen a este circuito, en el que, por supuesto, hay lugareños que rechazan de manera contundente la llegada de estas poblaciones a sus municipios, pero también hay una población numerosa que ha mostrado actitudes solidarias y empáticas.

Para la organización de la caravana, se delegaron algunas responsabilidades a diferentes miembros de la misma, con el fin de evitar que se filtraran agentes externos que pudieran crear conflictos. Uno de los sectores más vulnerables fue la comunidad LGBTTIQ+, quienes fueron increpados por otros sectores de la caravana, señalándolos como alcohólicos, "mariguanos", escandalosos y que daban mal ejemplo a los niños; estos dichos parecían ser una expresión de la homofobia de algunos de los migrantes, ya que los miembros de la comunidad LGBTTIQ+ habían aceptado los acuerdos de no beber durante el recorrido de manera colectiva.

Un problema que fue atendido por los guardianes de la caravana y que alarmó a la población fue el siguiente: identificaron a un presunto tratante dentro de la organización, quien se había identificado como guatemalteco, pero su comportamiento generó algunas suspicacias cuando, con su teléfono celular, comenzó "discretamente" a tomar fotos a las mujeres que descansaban en el auditorio. Al darse cuenta de ello uno de los vigías, alertó a los demás miembros de seguridad, quienes lo revisaron y encontraron que portaba su credencial del Instituto Nacional Electoral (INE) con domicilio en Zacatecas; los migrantes lo capturaron y lo presentaron ante Juan, quien pidió a algunos vigías que salvaguardaran la integridad del joven y lo llevaran con las autoridades locales. Ante esta situación, algunas personas presentaron crisis de ansiedad porque estaban asustadas por el temor de enfrentarse a grupos delincuenciales; incluso, algunas mujeres comenzaron a llorar, sobre todo las madres de aquellas que habían sido fotografiadas. Por su parte, algunos hombres, molestos, aguardaban en las afueras del ayuntamiento al hombre con la finalidad de enfrentarlo; sin embargo, en ese momento, Juan tomó un megáfono y convocó a los migrantes al centro del parque y recitó las siguientes palabras:

> Hermanos migrantes, ustedes son el pueblo elegido de Dios. Oremos y agradezcamos a nuestro Señor Jesucristo por la protección que nos brinda



en este recorrido y porque tenemos derecho a buscar una vida mejor para nuestros hijos, y en eso nadie nos puede detener. ¡Dios mío, gracias, porque tú eres el único que puede decidir sobre el futuro de nuestros hermanos migrantes! Danos fuerza, porque esto no es una caravana migrante, esto es un éxodo migrante; por eso nuestras vidas están en las manos de nuestro señor Jesús, y ¡que viva Honduras! ¡Que viva Guatemala! ¡Que viva El Salvador! ¡Que viva Venezuela!

Mientras Juan hablaba, los congregantes comenzaron a gritar y a aplaudir; la gente repetía las palabras de Juan al unísono, hombres y mujeres se tomaban de las manos, algunos comenzaron a orar en silencio, otros se inclinaban y limpiaban sus lágrimas, se abrazaban y le pedían a Jesús llegar con bien a su destino.

Siguiendo las reflexiones de Erika Valenzuela y Olga Odgers, en el artículo "Usos sociales de la religión como recurso ante la violencia: católicos, evangélicos y testigos de Jehová en Tijuana, México" (2014), coincidimos en que los sistemas religiosos están compuestos por un entramado de significados que operan en la toma de decisiones de los individuos. Las autoras retoman la perspectiva de Lester Kurtz para analizar los elementos presentes en estos sistemas:

> […] retomamos la propuesta de Kurtz, quien distingue tres ámbitos o dimensiones relacionados de manera estrecha: las creencias se legitiman y encarnan a través de los rituales; a su vez, los rituales y las creencias son regulados por los cuerpos más o menos institucionalizados. Y dichas instituciones cumplen la función de controlar los cambios y preservar las ideas y prácticas que constituyen el núcleo de los sistemas de creencias, en torno a los cuales se construye una comunidad de creyentes (Kurtz, 2007, en Valenzuela y Odgers, 2014: 15)

La complejidad del camino, el asedio de las agencias de seguridad, las condiciones de salud que presentaban los miembros de la organización y los señalamientos homofóbicos que la comunidad LGBTTIQ+ padecía constantemente generaban fracturas al interior de la caravana, por lo que lo ocurrido con el joven que tomaba fotografías aumentó la tensión. No obstante, la oración que Juan recitó a través del megáfono logró congregar a todos los participantes –a pesar de la diversidad en cuanto a credos e

identidades– y restaurar los tejidos sociales. Es por ello que las expresiones simbólicas a partir de las representaciones religiosas juegan un papel importante para el fortalecimiento de las comunidades que se encuentran en tránsito; además, son preponderantes para enfrentar las condiciones de riesgo y vulnerabilidad de manera individual y colectiva, pues no solo religan a la comunidad migrante cuando los lazos sociales se debilitan, sino que constituyen un recurso intangible para enfrentar diversos desafíos, convirtiéndose en un significativo elemento en la recomposición de los tejidos fracturados.

En los procesos de migración se producen y recrean diferentes comunidades permeadas por las condiciones en las que se presenta la movilidad y los sistemas de creencias involucrados. La siguiente reflexión versa sobre las dinámicas transfronterizas del culto a San Simón en el municipio de Escuintla, Chiapas.

San Simón, el santo ambulante

En el Soconusco son múltiples las expresiones religiosas que componen el escenario cultural de la región, y una de ellas tiene que ver con san Simón, un santo de origen guatemalteco que no pertenece al panteón católico, cuyo culto ha florecido en diferentes países de Centroamérica, en México y en los Estados Unidos. Su plasticidad en cuanto a su contenido simbólico se ha ajustado de manera cabal a los procesos de movilidad migratoria, pues funciona en este contexto como un santo protector y un agente simbólico de deportación: hay quienes le realizan ofrendas para solicitar la deportación de alguna querencia que se olvidó de sus afectos al llegar a los Estados Unidos. En la región del Soconusco su culto se práctica en dos principales escenarios: uno de ellos es en los bares y cantinas, y el otro en Mesas Sagradas, donde san Simón es el patrón y se llevan a cabo diferentes prácticas de brujería blanca y negra.

Una de sus características está relacionada con su ambivalencia, debido a que al santo se le solicitan trabajos para curar a una persona o para destruirla; para enamorar a alguien o para humillarlo y dominarlo; para "levantar" un negocio o para hacerlo fracasar. La llegada de san Simón a la región se ha producido gracias a la movilidad transfronteriza; en ese sentido, es una expresión religiosa que ha circulado de manera constante entre Guatemala y el Soconusco e, incluso, ha producido organizaciones que visitan sus dos principales templos en Guatemala: uno de ellos, en



San Andrés Itzapa, Chimaltenango, y el otro en Zunil, Quetzaltenango. Algunos investigadores del culto en Guatemala han expuesto su profunda relación con los grupos indígenas, aunque en otros contextos sus devotos no pertenecen a estos sectores sociales. San Simón el mestizo, el ladino, es la devoción que se ha incorporado con una fuerza exponencial tanto en el Soconusco, como en otras regiones de la frontera sur de México e inclusive en los Estados Unidos.

A continuación, se presentará de manera breve un pequeño bosquejo acerca de los estudios que se han realizado sobre esta figura religiosa.

Un esbozo acerca del culto a san Simón

San Simón se ha consolidado dentro del escenario de las religiosidades populares. En ese sentido, han surgido diversos y álgidos debates entre algunos especialistas en el tema que sostienen que este santo en realidad es Maximón, o sea, el Rilaj Mam, un nawal de la cosmovisión maya que es venerado a través de un complejo sistema de cofradías en la aldea tz´utujil de Santiago Atitlán, que pertenece al departamento de Sololá. Ahí es representado con un tronco de palo pito cubierto por distintos textiles de la región y un sombrero texano; lleva una máscara con un orificio en la parte baja, donde le colocan bebidas embriagantes, cigarros y puros (Mendelson, 1965; Vallejo, 2005). La otra representación es la de un hombre blanco con bigote y sombrero texano que se encuentra sentado en una silla; en una mano porta un bastón de mando y en la otra, una bandera de Guatemala o una "borolita" de guaro; esta imagen es nombrada como san Simón y se le venera al exterior de Santiago Atitlán.

En San Andrés Itzapa, Chimaltenango, se levantó un templo en su honor, donde también se encuentra la imagen de san Judas Tadeo, y la cofradía encargada de proteger el recinto lleva el nombre del santo (Debroy, 2003). En Zunil, la imagen difiere un poco: ahí aparece sin bigote y con anteojos oscuros; su culto es custodiado por la cofradía de la Santa Cruz, además de que la oración dedicada al santo se relaciona con el mito de origen que se reproduce en dicha localidad, donde se destaca la figura del indio Felipe, quien tuvo un encuentro con san Simón gracias a su generosidad y se desvincula al santo de Judas Iscariote. Con respecto a este tema, se ha generado una discusión acerca de la legitimidad del culto, señalando que el Maximón venerado en Santiago Atitlán y el san Simón venera-

do en Chimaltenango son dos personalidades distintas; mientras que otros afirman que ambos son la misma deidad y que su veneración nació en la aldea tz´utujil.

Cabe señalar que la imagen venerada en diferentes latitudes de Centroamérica, México y Estados Unidos corresponde a la de San Andrés Itzapa, Chimaltenango, y son las unidades familiares y botánicas las encargadas de custodiar y proteger su culto a través de las Mesas Sagradas, en las que los brujos "administradores del don" son los responsables de mantener limpio al santo, organizar la fiesta el 28 de octubre y realizar trabajos de brujería blanca o negra para los devotos que acuden con él. Sin lugar a dudas, esta forma de organización es compleja porque incorpora a san Simón como un miembro más de su unidad familiar.

La movilidad del santo la ha plasmado Antonio García-Espada en su texto "Los cumpleaños de san Simón. Etnografías salvadoreñas" (2016), que registra dos fiestas en El Salvador y distingue, a través de las prácticas cúlticas, distintos contenidos simbólicos: por ejemplo, en la fiesta celebrada en Tamanique al santo no se le ofrecen bebidas alcohólicas, es decir, es abstemio, ya que el contexto religioso dominante castiga el consumo de alcohol (García-Espada, 2016: 165); mientras que en Cuyultitlán, donde también se le venera, la fiesta convoca a diversos sectores sociales, los asistentes se embriagan y ofrecen diversos licores y cervezas al santo (García-Espada, 2016: 172).

Son variados los estilos de las prácticas religiosas del culto a san Simón en su tránsito por diferentes espacios. En mi trabajo "Prostitución y religión: el Kumbala Bar y el culto a san Simón en un lugar llamado Macondo de la frontera México-Guatemala" (Marín-Valadez, 2014) presenté una investigación en la zona de prostitución de un municipio fronterizo con Guatemala, donde el santo adquiere un importante significado para las trabajadoras sexuales del lugar, ya que su condición de mujeres, migrantes, prostitutas y madres acentúa su vulnerabilidad. Durante mi acercamiento, registré etnográficamente las actividades rituales, tales como ofrendas, fiestas y castigos, prácticas que contienen un profundo significado en la vida de estas mujeres que, al ser excluidas de las iglesias judeocristianas por su condición de prostitutas, encuentran en san Simón un refugio espiritual que mitiga de manera simbólica su vulnerabilidad (Marín-Valadez, 2014).

Las huellas del santo también las reconoce Sylvie Pédron-Colombani, quien ha investigado el culto en Guatemala y Estados Unidos, lo que ha



contribuido de manera significativa al conocimiento de esta devoción. La autora señala en su texto "El culto de Maximón en Guatemala" la recodificación de la imagen de Maximón fuera de Santiago Atitlán y el lugar que tiene esta devoción en el complejo campo religioso (2008); además, en "La patrimonialización de san Simón en Los Ángeles" (2017) describe la manera en que se intensificaron los movimientos migratorios de los guatemaltecos a Estados Unidos a partir del debilitamiento del Estado de bienestar, situación que permitió su relocalización en Los Ángeles. Pédron-Colombani (2017) se enfoca en reconocer la patrimonialización de san Simón por parte de los guatemaltecos migrantes frente al Cristo Negro de Esquipulas, que es otra devoción trasplantada y articulada a la identidad guatemalteca. En su texto presenta algunas situaciones en las que el santo se entrecruza con la condición de los migrantes guatemaltecos, una de ellas, como santo protector, y otra, como el *border patrol*.

Con base en la reflexión plasmada en el libro colectivo de Carolina Rivera Farfán, María del Carmen García Aguilar, Miguel Lisbona Guillen, Irene Sánchez Franco y Salvador Meza, *Diversidad religiosa y conflicto religioso en Chiapas. Intereses, utopías y realidades* (2005), retomo una de las principales ideas que nos permiten comprender la encrucijada entre la religión y la movilidad humana que versa de la siguiente manera: "las personas, cuando migran, llevan consigo sus religiones" (2007: 259). Esta sencilla frase plantea el complejo escenario en que se han diseminado diferentes sistemas de creencias a través de la movilidad migratoria y por latitudes insospechadas, en los habituales territorios sagrados y en los que san Simón ha cruzado fronteras floreciendo y fortaleciéndose en nuevos espacios, donde, además, juega un papel contradictorio devenido de la ambivalencia que permite condensar las expresiones simbólicas de sus devotos o creyentes.[12]

San Simón, una religiosidad ambulante

> Oh, poderoso san Simón, yo, humilde criatura desechada por todos, vengo a postrarme ante vos para pedirte protección ante todo peligro. Si es en el amor, tú detendrás a la mujer que quiero; si es en el negocio, que jamás caiga; tú no dejarás que los brujos tengan más poder que vos, si es mi enemigo, sos vos quien va a vencer, si son enemigos ocultos, haces que se vayan en

[12] Es importante aclarar que no todos los creyentes en san Simón son devotos de él.

cuanto te nombre. Oh, poderoso san Simón, te ofrezco tu puro, tus tortillas, tu candela. Grande eres, señor, aleja a la gente que le debo dinero o muerte, te lo pido por aquel al que entregaste por treinta monedas. Oh, Judas san Simón.

En la mayoría de los bares y cantinas de los municipios que forman parte del circuito migratorio Soconusco-Istmo Costa se encuentran pequeños y luminosos altares en los que aparecen diferentes vírgenes y santos, como la Virgen de Guadalupe, san Judas Tadeo, la santa Muerte, Buda, Jesús Malverde, entre otros; sin embargo, la figura que se presenta de manera constante y ocupa el lugar central en los altares es la de san Simón. Los dueños de estos negocios son quienes han colocado la figura, pues, dentro de las narrativas, se le atribuye a san Simón el éxito en los negocios de este giro porque le gustan las bebidas embriagantes. Asimismo, se han creado pequeñas organizaciones rituales en los bares, compuestas por las trabajadoras sexuales y/o ficheras[13] que son devotas del santo, la mayoría de origen centroamericano, quienes se distribuyen diversas actividades: arreglar el altar y recitar la oración al santo; retirar las veladoras extintas y las flores marchitas, así como limpiar las flores de plástico; cambiar los envases de cerveza y, antes de colocar las nuevas, derramar sobre el piso un poco de la bebida; tirar las "bachichas" de los cigarrillos y, cuando se sitúa al santo en el altar, se le pone uno en el pinzón que tiene en el rostro mientras se lee la ceniza, pues aseguran que si la ceniza se mantiene intacta en el cigarrillo, san Simón está contento. En estos espacios no hay una dinámica rígida en cuanto al ritual, ya que este se puede realizar en cualquier momento del día a la par que atienden a los clientes que llegan desde temprano.

Una de las prácticas más importantes dentro de los bares es la fiesta de san Simón, celebrada el 28 de octubre, que inicia en la madrugada, cuando una de las devotas del bar comienza a tronar "cohetes", que es la señal para que las demás devotas lleguen al establecimiento y le canten *Las mañanitas*, la *Cumbia de Monchito* y bailen con él música popular. Durante

[13] "La ficha" es una actividad que se realiza en algunas cantinas y que consiste en que uno de los clientes invita una cerveza a una de las mujeres que ahí trabajan, pero la cerveza que consume la mujer se cobra más cara que la consumida por el cliente porque el excedente forma parte de una comisión que recibe la mujer.

toda la madrugada y la mañana, la celebración se presenta de manera íntima. A las 11:00 horas, cuando se abren las puertas de los bares, algunos clientes le "invitan" al santo unas cervezas. En ciertas ocasiones, las mujeres compran caldo de gallina o comida china, ya que son los platillos preferidos de san Simón. En algunos bares, después o antes de la fiesta, algunas trabajadoras sexuales y/o ficheras han organizado viajes al interior de Guatemala para visitar su templo, ya sea en Zunil, Quetzaltenango o en San Andrés Itzapa, Chimaltenango.



Imagen 3
San Simón, un santo en circulación

El campo religioso en los pueblos que forman parte de este circuito migratorio es muy diverso, aunque predominan las iglesias y congregaciones cristianas; en consecuencia, la devoción a san Simón se lleva a cabo en espacios íntimos porque es calificada por la mayoría como "idolatría a Satanás." Además, las mujeres que trabajan en estos establecimientos, sobre todo si son hondureñas, cargan con varios estigmas sociales y se les denomina "las mujeres de cantina." Por ello es importante reconocer la manera en que las poblaciones que viven en situaciones de marginalidad y vulnerabilidad construyen sus propias comunidades y organizaciones.

Estas mujeres han sido marcadas por ser trabajadoras sexuales y/o ficheras, así como por su origen nacional; se encuentran expuestas a vivir diversas situaciones de exclusión social, discriminación y violencias. En ese sentido, san Simón es una devoción que produce comunidad, ya que, a pesar de la competencia entre ellas (por los clientes, por dinero, etc.), logran unirse por su devoción al santo y van consolidando redes de apoyo articuladas por la solidaridad, la inclusión y el sentido de pertenencia.

Devociones en movilidad

La migración en tránsito por la región del Soconusco en el estado de Chiapas, México, es un fenómeno que no puede ser reducido únicamente a las caravanas migratorias. Aunque estas grandes movilizaciones captan la atención mediática y social por su magnitud y su organización, una parte significativa de los flujos migratorios se da en pequeños grupos o incluso de manera individual. A partir de esta modalidad, las condiciones de vulnerabilidad pueden aumentar, debido a que, ante la nula presencia de los medios de comunicación y de observadores de derechos humanos, los sujetos en tránsito migratorio que viajan en pequeños grupos están más expuestos a sufrir violaciones de sus derechos humanos.

Así pues, los pequeños grupos de migrantes en tránsito se estacionan en diferentes municipios para descansar, recibir dinero en las tiendas de conveniencia o buscar mejores vías para continuar su viaje a su primer destino, que es el municipio de Arriaga, donde se bifurca el tránsito migratorio hacia San Pedro Tapanatepec, Oaxaca, o hacia Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, donde solicitan los permisos temporales para cruzar el territorio nacional e ingresar a los Estados Unidos.

La población en tránsito migratorio se ha diversificado[14] en la última década al incorporarse nuevos agentes, sobre todo de Venezuela, Colombia, Haití, Cuba, Ecuador, Perú y República Dominicana, además de personas que provienen de países de Asia y África; algunos de ellos, que no hablan español, utilizan sus teléfonos celulares para comunicarse con la población local, gracias a que muchas aplicaciones permiten hacer traducciones *ipso facto*.

En las terminales de transporte que conectan a varios municipios de las regiones del Soconusco e Istmo-Costa los migrantes suelen reunirse con la finalidad de conseguir un medio que los acerque a su destino; algunas veces, las aglomeraciones los hacen esperar varias horas y, mientras tanto, buscan alimento y conexiones eléctricas para cargar sus teléfonos celulares. Los pobladores locales que tienen negocios de comida cerca han implementado estrategias para atraer a los migrantes; por ejemplo, colgar en sus establecimientos banderas, principalmente de Venezuela,

[14] Sin lugar a dudas, los migrantes provenientes del triángulo del norte centroamericano siguen siendo de las poblaciones más numerosas en tránsito y circulación; sin embargo, se ha detectado una diversificación en cuanto a los orígenes de los sujetos en movilidad.





Imagen 4
Las huellas venezolanas en el Soconusco

Honduras, Colombia y Cuba, ya que han identificado que la mayoría de las poblaciones en tránsito proceden de estos países; han incorporado algunos platillos típicos como arepas, empanadas colombianas y tajadas, e, incluso, compran harina de la marca PAN por Mercado Libre para ofrecer a sus clientes una experiencia culinaria más cercana a sus experiencias culturales.

En este escenario, la manifestación de lo sagrado se produce de manera constante. En más de un año que he estado realizando este registro, he observado la diversidad de expresiones religiosas que transitan por el circuito. Si bien ha sido imposible en muchos casos obtener una entrevista, me he percatado de la multiplicidad de devociones que transitan por este corredor. Un ejemplo claro sucedió en noviembre de 2023, cuando tuve la oportunidad de conocer a cinco jóvenes de Bangladesh, quienes portaban unos sombreros llamados *tupis* y, con ciertas dificultades generadas por el idioma, me narraron que ellos habían llegado por Puerto Madero y que eran musulmanes; no habían encontrado transporte y pernoctaron en el parque del municipio de Escuintla.

En esta diversidad de expresiones religiosas, el cuerpo juega un papel fundamental para la manifestación de lo sagrado, ya que jóvenes de diferentes orígenes y adscripciones religiosas portan tatuajes que narran historias relacionadas con su proceso de movilidad, como en el caso de

Isaac, un joven cubano de 35 años de edad, quien se había tatuado la imagen de su hija, que vive en Carolina del Norte, lugar a donde buscaba llegar, ya que ahí se encontraba la mayor parte de su familia. El tatuaje se lo hizo cuando su pareja decidió emigrar a Estados Unidos. Otro tatuaje que portaba era el de Eleguá, una deidad de la santería cubana, y que se hizo cuando comenzó a organizar su salida en Cuba, pues es el santo de los caminos y le asegura llegar a su destino. Isaac viajaba acompañado por diferentes personas que conoció en Guatemala y que también practicaban la santería.

Las prácticas religiosas en el circuito migratorio del Soconusco Istmo-Costa son profundamente diversas y se expresan de múltiples formas. En relación con la narración, retomo la reflexión de Jorge Yllescas Illescas en su artículo "Los altares del cuerpo como resistencia ante el poder carcelario" (2018), en el que expone el contenido simbólico en los tatuajes religiosos. Ahora bien, el autor centra su estudio en los espacios carcelarios y su discusión permite reconocer los múltiples espacios en los que se produce la hierofanía.

> Los tatuajes se vuelven un medio que vincula al portador con su numen. Mediante ellos, los internos pueden protegerse de un mal o pueden invocarlo, encarnan los pactos con sus creencias y les dan identidad. Pero esa identidad no es precisamente una que aluda a la pertenencia a un grupo, sino que es una que nace a partir de una decisión personal, por lo que la elección del dibujo responde ante todo a una iniciativa personal y a una preferencia estética, no es un gesto de adhesión (Yllescas, 2018)

Siguiendo con esta discusión, en el contexto de la movilidad migratoria, los tatuajes juegan dos papeles principales: uno de ellos, como lo señala el autor, es articular al creyente con su devoción para resolver de manera simbólica los desafíos que se topa en el camino y producir certezas de alcanzar los objetivos de su odisea; otro es que a través de los tatuajes se reconocen comunidades afines en relación con los sistemas de creencias, pues, en el caso de Isaac, él no salió de Cuba con los demás migrantes, sino que se conocieron durante el trayecto y se identificaron a partir de los tatuajes; en ese sentido, los sentidos de pertenencia adquieren una significativa importancia y logran mitigar la incertidumbre provocada por la dinámica migratoria en tránsito.

En el mismo espacio de la terminal de transportes conocí a Marcelo, Janis y Julieta, de origen venezolano, pertenecientes a la comunidad LGBTTIQ+, quienes se encontraban sentados sobre el asfalto a las orillas de la carretera haciendo fila para subirse a uno de los transportes públicos. Marcelo llamó mi atención por la extravagancia de su ajuar, ya que portaba un traje dorado pegado a su delgado cuerpo, además traía *dreadlocks* doradas y varios tatuajes de María Lionza[15] en sus brazos. Aquellas imágenes religiosas me impulsaron a acercarme y preguntarle si el tatuaje que traía se trataba de esa deidad; con un poco de desconfianza, me respondió de manera llana que así era y que ella era la reina de la montaña del Sorte. Janis y Julieta se acercaron sorprendidas de mi curiosidad y me preguntaron si conocía a la "reina"; les expliqué que había leído algunas cosas sobre ella y que la imagen me parecía muy bella; ellas también me dijeron que eran devotas y que Marcelo era, además, espiritista.[16]



Imagen 5
María Lionza en tránsito

[15] María Lionza es una deidad venezolana que mantiene su principal centro de adoración en la Montaña del Sorte, del poblado de Yaracuy, y no pertenece al santoral católico. Para una mayor referencia, consúltese a Angelina Pollak-Eltz, *María Lionza. Mito y culto venezolano ayer y hoy* (2004).

[16] Es importante señalar que en el culto a María Lionza el espiritismo es una parte fundamental en la ritualidad, ya que, en el argot popular, se le llama espiritista a la persona que es la administradora del don.

Marcelo creció en una familia católica que siempre ha venerado a María Lionza; desde pequeño acudía con su madre y abuela al poblado del Yaracuy para la celebración en la Montaña de Sorte el 12 de octubre, ofrecida a María Lionza y su corte celestial, que curan de los males a las personas mediante la posesión de sus cuerpos. Marcelo, junto con sus amigas, asistió a la Montaña del Sorte en 2021, antes de iniciar su recorrido a Estados Unidos, con la finalidad de pedir protección durante su viaje; prendieron unos habanos frente a un altar de María Lionza y se les pronosticó el éxito, pero un sinfín de adversidades. Después se acercaron a una de las cortes donde estaban tocando unos tambores; en ese momento Marcelo se desvaneció para luego incorporarse a bailar al ritmo de la música y perdió la razón, pero Janis y Julieta testificaron que, mientras bailaba, sus pechos comenzaron a crecer, lo que significaba que María Lionza había poseído su cuerpo. El baile duró aproximadamente una hora, hasta que nuevamente cayó al piso, y los encargados del ritual le rociaron alcohol sobre el rostro. El trance había sido muy pesado para el débil cuerpo de Marcelo, quien después despertó adolorido. Cuando los testigos del trance le contaron a Marcelo lo sucedido, estaba muy asombrado y alegre, pues sintió que fue una manifestación de la protección de la santa de la montaña.



Imagen 6
Oración a María Lionza



En la narrativa presentada se expone el encuentro que mantuvo Marcelo con María Lionza, lo que fortaleció su decisión de migrar a los Estados Unidos y enfrentar la posible incertidumbre acerca de su propósito; es esta narrativa la que le ha permitido revitalizar su decisión y continuar el viaje, pese a los desafíos que se le presenten durante el trayecto. En el contexto de la movilidad en tránsito, la narrativa se ha convertido en un entramado social en el que se articulan y se refrendan los sistemas de creencias que le dan sentido a la odisea. "María Lionza se manifestó en el cuerpo de Marcelo, mientras este se encontraba en trance, según él y sus amigas", y esa manifestación le produjo al joven la seguridad para alcanzar su meta. Los sujetos que se encuentran en las múltiples dinámicas de movilidad necesitan reafirmar el sentido de su experiencia. En ese sentido, Manfredi Bortoluzzi y Witold Jacorzinsky, en la introducción del libro *El hombre es el fluir de un cuento: antropología de las narrativas* (2017), señalan que los individuos somos esencialmente "narrativos" y la vida se organiza y se comprende a partir de las historias que contamos sobre nosotros mismos, de nuestras experiencias, del mundo en el que habitamos; para mostrarlo, los autores recurren al poema "Liptika" de Rabindranath Tagore que señala lo siguiente:

> El creador hizo que el Hombre se desarrollase en un cuento tras otro. La vida de los animales y de los pájaros se reduce a comer, dormir y cuidar a sus crías; pero la vida del hombre consiste en contar cuentos, debido a todo lo que ha de soportar y experimentar, sus penas y alegrías, los actos buenos y los malos que realiza y las reacciones que éstos provocan, así como el molino que genera el choque de una voluntad con otra, de uno contra diez, del deseo frente a la realidad, de la naturaleza frente a la inspiración. Del mismo modo que un río es una corriente de agua, el hombre es el fluir de un cuento (Tagore, 2001: 36, en Bortoluzzi y Jacorzynski, 2010: 9).

El Soconusco es un escenario en el que se expone de manera cabal la encrucijada entre las múltiples dinámicas de movilidad y los referentes religiosos y culturales de las poblaciones migrantes. En ese sentido, explorar la importancia de lo religioso en la movilidad migratoria permite comprender que las creencias y prácticas religiosas no solo acompañan a los sujetos en su trayecto, sino que ayudan al sujeto en movilidad a expresarse de manera simbólica para enfrentar los desafíos de los contextos a los que se integra, es decir, son un instrumento significativo en la toma de deci-

siones, en la conformación de comunidades, en las redes de solidaridad y sentido de pertenencia frente a las incertidumbres del desplazamiento, la región "debe" reconocerse como un circuito migratorio dinámico por el que circulan diversas creencias, culturas, historias, formas de vida, que trastocan a los sujetos migrantes y las poblaciones receptoras.

Como se ha mostrado en este escrito, María Lionza, Eleguá, san Simón y la oración recitada por Juan, en que se representa socialmente a los migrantes como el pueblo elegido por Dios, son devociones que encuentran en movilidad. En ese sentido, las reflexiones de Renée de la Torre y Patricia Arias vertidas en el libro *Religiosidades trasplantadas. Recomposiciones religiosas en nuevos escenarios transnacionales (2017)* hacen posible reconocer la manera en que las prácticas religiosas se adaptan y resignifican en contextos de movilidad, pues los migrantes, al trasplantar sus tradiciones y símbolos religiosos a nuevas cartografías, no solo recomponen su identidad, sino que reconfiguran sus nuevos "lugares", donde lo religioso les permite religar su pasado y presente.

En esa misma línea, las prácticas religiosas no se pueden comprender como reproducciones, sino como procesos creativos que reflejan la capacidad de agencia de los sujetos en movilidad, que les ayudan a resignificar su entorno y las experiencias de sus trayectos.

Bibliografía

Bortoluzzi, Manfredi y Witold Jacorzynski (2010). "Introducción", en Manfredi Bortoluzzi y Witold Jacorzynski. *El hombre es el fluir de un cuento: antropología de las narrativas.* Ciudad de México: Publicaciones de la Casa Chata, pp. 9-22.

De la Torre, Renée y Patricia Arias (2017). "Introducción", en Renée de la Torre y Patricia Arias (eds.). *Religiosidades trasplantadas. Recomposiciones religiosas en nuevos escenarios transnacionales*. Ciudad de México: El Colegio de la Frontera Norte/Juan Pablo Editores, pp. 13-35.

Debroy Arriaza, Iracema Maribel (2003). "Magia, religión y ritos. Un acercamiento etnográfico a la cofradía de San Simón del municipio de San Andrés Itzapa, departamento de Chimaltenango". Tesis para obtener el grado de licenciada en Antropología. Ciudad de Guatemala: Universidad de San Carlos.



Fenner, Justus (2019). *Neutralidad impuesta. El Soconusco, Chiapas, en búsqueda de su identidad, 1824-1842*. Ciudad de México: CIMSUR-UNAM.

Fuentes Malo, Sinue Hammed y Enrique Coraza de los Santos (2023). "El pueblo mam de Soconusco. Recuperación de su memoria y su realidad ante el proceso de mexicanización", *Región y Sociedad*, 35. https://doi.org/10.22198/rys2023/35/1760

García-Espada, Antonio. (2016). "Los cumpleaños de San Simón. Etnografías salvadoreñas", *Liminar,* 14(2), pp. 163-181.

Marín-Valadez, Blanca Mónica (2014). "Prostitución y religión: el Kumbala Bar y el culto a san Simón en un lugar llamado Macondo de la frontera México-Guatemala". Tesis para obtener el grado de maestra en Antropología Social. San Cristóbal de las Casas: CIESAS-Sureste.

Mendelson, E. Michael (1965). *Los escándalos de Maximón*. Guatemala: Instituto Indigenista de Guatemala.

Pédron-Colombani, Sylvie (13 de octubre de 2008). *Trace.* Recuperado de *El culto de Maximón en Guatemala*: http://trace.revues.org/457

— (2017). *Patrimonialización de san Simón en Los Ángeles*, en Renée de la Torre y Patricia Arias (eds.). *Religiosidades trasplantadas, recomposiciones religiosas en nuevos escenarios transnacionales*. Ciudad de México: El Colegio de la Frontera Norte/ Juan Pablos Editor, pp. 213-244.

Pollak-Eltz, Angelina (2004). *María Lionza. Mito y culto venezolano, ayer y hoy*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.

Rivas Castillo, Jaime (2011). "¿Víctimas nada más?: migrantes centroamericanos en el Soconusco", *Nueva Antropología*, 24(74), pp. 9-38.

Rivera Farfán, Carolina (2014). "Introducción", en Carolina Rivera (coord.). *Trabajo y vida cotidiana de centroamericanos en la frontera suroccidental de México*. Ciudad de México: Publicaciones de la Casa Chata.

—, María del Carmen García Aguilar, Miguel Lisbona Guillen, Irene Sánchez Franco y Salvador Meza (2005). *Diversidad religiosa y conflicto religioso en Chiapas. Intereses, utopías y realidades*. México: Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Consejo de Ciencia y Tecnología del Estado de Chiapas/Secretaría de Gobierno del Estado de Chiapas/Secretaría de Gobernación.

Tagore, Rabindranath (2001). "Liptika", en *Obras selectas.* Madrid: Edimat Libros.



Tovar, María Elena (2000). "Extranjeros en el Soconusco", *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey,* 8, pp. 29-43.

Valenzuela, Erika y Olga Odgers (2014). "Usos sociales de la religión como recurso ante la violencia: católicos, evangélicos y testigos de Jehová en Tijuana, México", *Culturales,* 2(2), pp. 9-40.

Vallejo, Alberto (2005). *Por los caminos de los antiguos nawales: Rilaj Maam y el nawalismo maya tz´utujil en Santiago Atitlán*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Yllescas Illescas, Jorge Adrián (2018). "Los altares del cuerpo como resistencia ante el poder carcelario", *Encartes*, vol. 1, núm. 1, pp. 121-131. https://doi.org/10.29340/en.v1n1.20

Blanca Mónica Marín Valadez es licenciada en Antropología Social en la Facultad de Antropología de la UV; maestra en Antropología en CIESAS-Sureste; candidata a doctora en Estudios Mesoamericanos de la UNAM. Recibió una mención honorifica por parte del INAH en 2015, en la categoría Fray Bernardino de Sahagún con la tesis de maestría "Prostitución y religión: el Kumbala bar y el culto a san Simón en un lugar llamado Macondo de la frontera México-Guatemala". Ha participado en publicaciones en México, Polonia y Guatemala, además de tomado parte en diversos coloquios y congresos. Sus principales líneas de investigación son religiosidades populares, violencias, migración y frontera entre México y Guatemala. Forma parte de la Sociedad Mexicana para el Estudio de las Religiones (SMER) desde el 3 de marzo de 2020.



DOSIER

PROCESOS MIGRATORIOS Y REDES DE ALBERGUES EN MÉXICO

IMMIGRATION AND NETWORKS OF SHELTERS IN MEXICO

Rafael Alonso Hernández*

Resumen: En México, los procesos de migración irregular internacional han sido históricamente acompañados por organizaciones de la sociedad civil, que han asistido de manera directa a las personas migrantes y refugiadas en su tránsito o permanencia en los distintos estados del país y generado, además, procesos de incidencia política y social para garantizar el acceso a los derechos humanos. La presente propuesta ofrece un análisis y reflexión en torno a los cambios en las dinámicas migratorias en México, enfocado particularmente en la aparición de espacios humanitarios para la atención de migrantes y refugiados, y su articulación en redes y colectivos, para constituirse en actores clave de hospitalidad y solidaridad para las poblaciones migrantes en el país. Para ello se analiza información generada a partir de la propia participación en el activismo humanitario, con el apoyo de trabajo de gabinete en torno a este tema.

Palabras claves: migración, sociedad civil, albergues, redes, México.

IMMIGRATION AND NETWORKS OF SHELTERS IN MEXICO

Abstract: In Mexico, civil society organizations across the country have historically been involved in assisting immigrants and refugees both in transit and once they settle in their destination. Besides this service, these organizations also do political and social outreach to protect the human rights of these migrants. This article provides an analysis and discussion on the changes in migration dynamics in Mexico, focusing particularly on new spaces that offer humanitarian aid to immigrants and refugees, and the networks and collective organizations they form. It shows how these organizations have become key actors for immigrant populations in Mexico, welcoming them in solidarity. As part of the analysis,

* El Colegio de la Frontera Norte, México.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 15 • marzo-agosto 2025, pp. 121-149
Recepción: 1 de noviembre de 2024 • Aceptación: 14 de diciembre de 2024
https://encartes.mx



information stems from the researchers' own participation in humanitarian activism as well as desk research on the topic.

Keywords: migration, civil society, shelters, networks, Mexico.

Introducción

Desde 2010 las dinámicas de movilidad en México han registrado cambios importantes en su composición, perfiles, conformación de rutas, modalidades de desplazamiento y respuestas institucionales. El cambio en los flujos, así como las razones para abandonar sus países o lugares de residencia, implicó también un cambio importante en la atención brindada por organizaciones sociales, puesto que el tránsito se hizo más lento y la espera cada vez más prolongada. En adición a ello, la figura del asilo comenzó a cobrar fuerza en el país, pues las personas al saberse desplazadas y con el apoyo y orientación de las organizaciones y agencias internacionales, comenzaron a demandar su derecho a ser reconocidas como refugiadas, lo que también supuso un reto importante para la respuesta institucional mexicana. A esta situación se sumó el recrudecimiento de las políticas migratorias norteamericanas, lo cual favoreció que las personas tuvieran que permanecer más en las ciudades y, en consecuencia, en los albergues para migrantes, por lo que las organizaciones fueron adaptándose a las circunstancias, modificaron su estructura operativa y respuesta hacia estas poblaciones; esto fue visible en la cantidad de personas hospedadas, los servicios ofrecidos, los tiempos de permanencia en los albergues y la integración de nuevos servicios (médicos, psicológicos, lúdicos, legales, educativos).

Así, en los procesos migratorios en México, la presencia de cientos de organizaciones de la sociedad civil distribuidas a lo largo y ancho de la República, dedicadas a la atención y acompañamiento de estas poblaciones en movilidad, se ha vuelto fundamental para el soporte humanitario, la visibilización y la incidencia en favor de las problemáticas asociadas a su tránsito o presencia en nuestro país.

Frente a las diferentes respuestas dadas por las instituciones del Estado –que podrían ser calificadas como carentes de una visión humanista basada en la protección de los derechos humanos–, con mayor énfasis desde 2010,[1] las organizaciones de la sociedad civil (tanto las legalmen-

[1] Debido, en gran medida, a la masacre de 72 migrantes centro y sudamericanos, asesinados por el crimen organizado en San Fernando, Tamaulipas, en la frontera norte de México.

te constituidas como las que no) han ganado terreno y visibilizado tanto las necesidades de las personas en movilidad, como las constantes violaciones a los derechos humanos de que son objeto en su tránsito o estadía en nuestro país.

En este trabajo se analiza la respuesta generada por los albergues y casas de migrante y de manera particular las iniciativas de trabajo en red establecidas entre dichas organizaciones de la sociedad civil, las cuales han permitido el establecimiento de alianzas, mecanismos de trabajo, comunicación y de protección mientras desarrollan su labor humanitaria. Para lograr lo anterior, se realizó trabajo de campo y un ejercicio de autoetnografía en el ejercicio de la defensa de derechos humanos de personas migrantes; además, se llevó a cabo una búsqueda y análisis documental en trabajos generados por organizaciones de la sociedad civil, para así redactar el presente texto y analizar en primera instancia el contexto de movilidad que da pie al surgimiento de estos proyectos. Se prosiguió con la configuración de las respuestas generadas por las casas y albergues para migrantes, así como la presentación de algunas experiencias de trabajo en red que demuestran la capacidad de organización, trabajo colaborativo y de respuesta articulada en un contexto de alta migración. El artículo cierra con algunas reflexiones que abarcan retos y aprendizajes de las experiencias analizadas.

Movilidad humana en México, entre la emergencia, la complejidad y la persistencia

Como ha sido ampliamente documentado, México es un país de expulsión (Durand, 2017) y retorno (Canales y Meza, 2018) de personas migrantes que van o han estado en Estados Unidos. Desde hace cerca de tres décadas, a estos procesos de movilidad se han integrado contingentes de poblaciones extranjeras, inicialmente centroamericanas, que usan nuestro país como espacio de tránsito para internarse en Estados Unidos (Casillas, 1996), a las que, a la postre, se han ido sumando personas provenientes de países como Cuba, Haití, Venezuela o de otras regiones como África y Asia.

En ese sentido, desde aproximadamente el año 2015 se hizo notorio que a dichos procesos migratorios se adicionaron los de personas motivadas ya no solo por deseos de índole económica, sino sobre todo por huir de la



violencia,[2] así emprendieron el camino para salvaguardar su vida y solicitar el reconocimiento de la condición de refugiado en nuestro país (Quijas y Hernández-López, 2023). Asimismo, la restricción en las políticas migratorias estadounidenses (Delkáder-Palacios, 2022) dificultaron el internarse o siquiera acercarse a dicho país, lo que favoreció que el tránsito y la espera se prolongara, convirtiendo así a México en un país de destino, temporal o permanente, para miles de personas de diferentes nacionalidades.

De manera particular desde 2019, a los históricos mecanismos de control de las migraciones por parte de los Estados Unidos se añadieron disposiciones que, en su afán por contener e inhibir el ingreso de personas indocumentadas, forzaron a México a convertirse en lugar de recepción de población extranjera, tal y como aconteció con la puesta en marcha del programa Quédate en México o Protocolo de Protección a Migrantes[3] (MPP por sus siglas en inglés) (París Pombo, 2022), la aplicación del título 42[4] del código civil durante la pandemia de covid-19 (Hernández y Ramos, 2022) y el uso del CBP-ONE para la gestión de citas para defensa de casos de asilo (Ríos, 2024) y la vuelta a la aplicación del título 8[5] con

---

[2] En regiones como el norte centroamericano (Guatemala, El Salvador y Honduras) la violencia perpetrada fundamentalmente por bandas delictivas conocidas como maras ha alcanzado niveles alarmantes. Por ejemplo, "los índices de homicidios dolosos en estas naciones han sido consistentemente altos durante las últimas dos décadas, en comparación incluso con los de los países que enfrentan un conflicto armado. En 2016 la tasa de homicidios por cada 100,000 habitantes se situó en 81.7 en El Salvador; en 58 en Honduras, y en 27.3 en Guatemala" (Prado Pérez, 2018: 215).

[3] El MPP fue impulsado por la administración del presidente Trump (2017-2021), consistía en la devolución de personas de países distintos a México que llegaban a Estados Unidos por tierra para que esperaran una cita a fin de sostener una audiencia con un juez que les permitiera defender su caso de asilo. Se estiman más de 65 mil devoluciones a México en los tres años de operación del programa.

[4] El título 42 fue una disposición de carácter sanitario que posibilitaba la expulsión expedita a México y otros países para personas que, durante la pandemia, hubieran ingresado de forma irregular a los Estados Unidos. Se estiman más de 2.5 millones de eventos de devolución de personas durante la pandemia, la mayoría de ellas devueltas a México.

[5] El título 8 es una disposición que data de la década de 1950 donde se establecen los mecanismos bajo los cuales el gobierno norteamericano gestionará el ingreso irregular de personas a su territorio.



sanciones de entre cinco y diez años para personas que intenten reingresar sin documentos a los Estados Unidos.

Como parte de las dinámicas de movilidad en México, no se pueden obviar las relacionadas con la movilidad interna de miles de personas desplazadas por la violencia criminal persistente en diferentes regiones del país (Silva Hernández, 2020), originarias de estados como Guerrero, Michoacán, Jalisco o Tamaulipas, quienes buscan en otras entidades federativas (prioritariamente en el norte de México) la posibilidad de preservar la vida fuera del contexto de violencia que predomina en sus lugares de origen.[6]

De manera particular destaca el hecho de que la llegada de personas desplazadas internas a la frontera norte de México se ha convertido también en la antesala para la movilidad internacional, mediante la solicitud de asilo en los Estados Unidos. Aunque se desconoce la magnitud del fenómeno en ciudades fronterizas, debido a la ausencia de datos oficiales, la problemática se puede palpar en los espacios humanitarios de ciudades como Tijuana, en donde estimaciones indicaron que el 90% de las personas albergadas en dichos espacios eran de origen mexicano y en condición de desplazamiento (Jaramillo, 2024).

Ahora bien, las dinámicas de movilidad antes referidas significaron un paulatino cambio en los patrones migratorios (Canales y Rojas, 2018), es decir, en la composición de los flujos, así como en las rutas y en las estrategias migratorias a nivel nacional, dentro de las cuales destaca el paso de la clandestinidad con la que, históricamente, se movilizaban por México las personas migrantes indocumentadas, por el de la visibilidad y demanda de derechos, notorio en la conformación de flujos masivos conocidos como caravanas migrantes, acaecidos con mayor importancia desde el otoño-invierno de 2018 (Nájera, 2019) y de manera recurrente hasta 2023, los cuales intentaban transitar por la geografía nacional para llegar a Estados Unidos o simplemente para salir de la frontera sur de México y encontrar en otras entidades del país la posibilidad de que sus trámites migratorios o solicitudes de asilo fueran resueltas de manera más expedita.

[6] Al respecto, conviene precisar que nuestro país carece de un registro oficial en la materia, estimaciones realizadas por el Centro de Monitoreo para el Desplazamiento Interno (IDMC por sus silgas en inglés) estimaron un acumulado entre el año 2008 y 2023 de alrededor de 392 000 desplazados internos por conflictos y violencia (IDMC, 2024).



En este contexto de histórica movilidad, la frontera norte de México ha sido, por excelencia, un espacio propicio para la concentración de las dinámicas de movilidad interna e internacional más importantes del país. Ciudades como Tijuana en Baja California o Ciudad Juárez en Chihuahua cargan con una larga tradición migratoria al convertirse en asentamientos temporales o permanentes de personas migrantes (Albicker y Velasco, 2016; Pérez, 2015; Castorena, 2021; Martínez Montoya, 2022). De manera concreta, Tijuana y Ciudad Juárez se han vuelto fundamentales para entender, primeramente, la migración mexicana a los Estados Unidos, por constituirse como lugares de paso obligado hacia aquel país, pero también como espacios de retorno (voluntario e involuntario). De ahí que no es casual que en ciudades como Tijuana se creara, en 1987, la primera casa de migrantes en el país, precisamente para atender las necesidades de las personas que han sido de manera sistemática deportadas desde los Estados Unidos.

En contraparte, la frontera sur del país, en concreto ciudades como Tapachula, Chiapas o Tenosique en Tabasco, han formado parte importante de las dinámicas de movilidad indocumentada por el país desde hace más de más de medio siglo, con la migración de población guatemalteca que se internaba a trabajar en la región del Soconusco chiapaneco (Castillo, 1990); sin embargo, debido al tránsito de personas hacia Estados Unidos, su visibilidad comenzó a hacerse latente desde fines de 1990, aunque en los últimos seis años la presencia masiva de migrantes y refugiados de cientos de países la han posicionado en el centro de la atención pública.

La porosidad de la frontera sur de México cobró relevancia y atención a partir del año 2010 con la masacre perpetrada por el crimen organizado hacia 72 migrantes en San Fernando, Tamaulipas, que favoreció –debido a la presión política y social nacional e internacional– la observancia del tránsito migratorio, de los puntos de acceso al país, las rutas, los medios de transporte, sus perfiles y sus actores involucrados en la problemática. Ello propició que el Estado mexicano tratara en diferentes ocasiones de controlar y ordenar la frontera sur (Villafuerte, 2017; Castillo, 2022), incrementando los dispositivos de control y verificación migratoria en puntos y ciudades que no necesariamente se circunscriben al entorno inmediato fronterizo, pero que, en definitiva, sirven para tratar de inhibir o desalentar el tránsito migratorio indocumentado.



En ambas fronteras, 2018 significó un punto de inflexión por la presencia o tránsito masivo de estos flujos de migrantes indocumentados. En el norte, por el arribo de personas nacionales y extranjeras que buscaban ingresar a los Estados Unidos vía irregular, con cruces clandestinos o mediante una solicitud de asilo. En el sur, por la llegada de miles de personas extranjeras, de diferentes latitudes del continente, que buscan recibir reconocimiento como refugiados en México o continuar su trayecto hasta la frontera norte para internarse en la Unión Americana.[7]

Ahora bien, la conexión entre ambas fronteras ocurre inevitablemente bajo una dinámica de tránsito, categoría que ha tenido que resemantizarse para lograr captar la multiplicidad de procesos que discurren dentro de ella (Nájera, 2016). Puesto que ya no hablamos del tránsito como se hacía a inicios de la década de 2010, desde donde se consideraba dicha dimensión en los procesos migratorios como un intervalo entre el salir y el llegar, muchas de las veces atravesando fronteras nacionales (aunque no exclusivamente), sin una definición de temporalidad precisa, pero que garantizaba la continuidad en el movimiento de las personas en su trayecto y destino. Resalta también el hecho de que la primera noción del tránsito migratorio estaba más vinculada con la intención de una migración más de carácter laboral, sustentada en las magras condiciones de vida en el lugar de origen y en la posibilidad de encontrar mejores condiciones de vida, empleo y salario en el de destino (Hernández, 2013; Nájera, 2016).

Ahora, la realidad nos indica que el movimiento de personas ya no es hasta cierto punto lineal, ni continuo o inmediato, sino que se trata de un movimiento que puede prolongarse en el tiempo, cambiar de destinos, recurrir a diferentes estrategias para lograr atravesar la geografía nacional e internarse en los Estados Unidos. Por lo que el tránsito migratorio, como categoría analítica, ha adquirido nuevas dimensiones y da cabida a intervalos de tiempo más prolongados, trayectorias diversas y esperas inciertas e indefinidas.

A diferencia de las tradicionales motivaciones para realizar el tránsito migratorio (González, 2013; Nájera, 2016; Hernández *et al.*, 2019),

[7] De 2018 a 2024 el estado de Chiapas, en la frontera sur de México, se ha convertido en el máximo receptor de solicitudes de reconocimiento de la condición de refugiado en el país, con el 66% del total de solicitudes recibidas. En número reales, Chiapas ha recibido 369 039 solicitudes de las 555 062 recibidas en el periodo referido (COMAR, 2024).



la agudización de condiciones adversas en los países de origen, como el incremento exacerbado de la violencia (Castillo Ramírez, 2018), la inseguridad (Castillo, 2020), así como grandes cambios y tensiones políticas (Pombo, 2016), además del impacto de fenómenos naturales (terremotos y huracanes) (Casillas, 2020), propiciaron que las motivaciones para migrar cambiaran, y que el tránsito no fuera única y estricta o prioritariamente bajo una vertiente económica, sino con una lógica de escape de la violencia y, por tanto, de preservación de la vida. En ese sentido, en el momento actual atestiguamos el traslape de motivaciones que explican el movimiento de las personas, haciendo muy difusas y complejas las razones para salir de los lugares de origen o residencia.

Aparejado a este cambio en las dinámicas del tránsito y en las motivaciones para migrar, vino el incremento en la magnitud de los flujos, lo que trajo consigo la necesidad de una diversidad de respuestas institucionales públicas, muchas de las cuales se basaron en un enfoque de contención vigente en los últimos 20 años en la política migratoria mexicana (Angulo, 2021); muy a pesar de que reiteradamente se ha demostrado que dichas medidas conducen al incremento del riesgo y vulnerabilidad para las personas migrantes. En ese sentido, el flujo de personas migrantes en situación irregular, a pesar de los intentos por contenerlo, básicamente no se ha reducido y, por el contrario, muchas de las personas migrantes han optado por transformar su manera de visibilizarse y movilizarse para transitar o permanecer en el país.[8]

De esta forma, de 2018 a 2024, el Instituto Nacional de Migración (INM) ha registrado más de 2 851 000 eventos[9] de personas[10] en situación migratoria irregular, de las cuales, casi 650 000 han sido devueltas a sus lugares de origen; mientras que, la Comisión Mexicana de Ayuda a Refu-

---

[8] Es pertinente decir que, aunque existen estos notorios cambios en las dinámicas migratorias, la clandestinidad sigue vigente y sigue siendo una estrategia recurrente entre las personas sin documentos.

[9] El INM reporta eventos en función de que una misma persona puede ingresar de manera indocumentada varias veces al país en un mismo año y, por tanto, ser sujeta a diferentes procesos administrativos migratorios.

[10] Estimación propia con base en datos de la Unidad de Política Migratoria, Registro e Identidad de Personas (2024).



giados (COMAR) tiene un registro de más de 555 000 personas[11] de alrededor de 100 distintas nacionalidades que han solicitado ser reconocidas como refugiadas en nuestro país.

Hospitalidad y solidaridad: casas de migrantes, albergues y comedores humanitarios en México

Frente a la adversa situación enfrentada por las personas migrantes a lo largo y ancho de la geografía nacional, se ha venido configurando una extensa red de solidaridad (Parrini y Alquisiras, 2019) conformada por albergues y espacios de atención humanitaria que, movidos por la defensa de derechos humanos a la par de acompañar en sus necesidades más básicas a quienes transitan o residen de forma temporal o permanentemente en el país, generan espacios de sensibilización social e incidencia en políticas públicas para contrarrestar el enfoque punitivo de la gestión migratoria nacional. Dichas iniciativas se han vuelto espacios clave, porque con su trabajo e incidencia ofrecen insumos para entender tanto los cambios en las dinámicas migratorias, el impacto de las políticas migratorias y la ineficiencia de las políticas de protección, como también la hospitalidad y solidaridad promovida y ejercida por un importante sector de la sociedad mexicana.

La idea de hospitalidad está muy de la mano con lo que el filósofo Jacques Derrida (2004) llamó hospitalidad incondicional, la cual "no consiste en una invitación ('yo te invito, yo te acojo en mi casa [*chez moi*] con la condición de que tú te adaptes a las leyes y normas de mi territorio, según mi lengua, mi tradición, mi memoria', etc.)". Sino que está abierta de antemano a cualquiera que pueda no ser esperado, invitado y en consecuencia sea absolutamente extraño. Se vuelve, por tanto, condición de lo jurídico y lo político que nos permite pensar en la alteridad de una manera radical. Nos expone necesariamente a la presencia de la y el otro, a experiencias de acogida y de convivencia que generarían nuevas narrativas de confianza, esenciales para configurar un orden globalizado de paz (Herrero, 2018).

Por su parte, la solidaridad es una categoría ética, producto de la sociabilidad humana, inicia cuando las personas se ven interpeladas por el sufrimiento del otro y es producto de la libertad con la que se cuenta para

---

[11] Estimación propia con base en datos de la Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados (2024).



asumir tal compromiso (Tischner, 1983). Depende del contexto histórico y cultural en el que se desarrolla y consiste en un vínculo entre los seres humanos que favorece el reconocimiento mutuo, implicando a las personas en una responsabilidad y compromiso compartidos. Abarca la humanidad en amplitud y profundidad referida a toda persona por igual (Hernández y Mora, 2023).

La implementación de la solidaridad se erige como un motor de procesos de organización social, particularmente en contextos donde los mecanismos institucionales destinados a la producción y mantenimiento de la justicia son inexistentes o ineficaces. Asimismo, la solidaridad se manifiesta en contextos caracterizados por una distribución desigual de la riqueza y en los que amplios sectores de la población se encuentran en condiciones de marginalidad y pobreza. Este concepto subraya la lucha por el reconocimiento y la garantía de los mínimos materiales indispensables para el desarrollo de una vida digna, abarcando la satisfacción de las necesidades básicas, el ejercicio de las libertades y la construcción de relaciones interpersonales (Hernández y Mora, 2023).

Como se precisó anteriormente, la primera casa del migrante del país fue la de la ciudad de Tijuana, la cual fue fundada por los Misioneros de San Carlos Borromeo (scalabrinianos) con la intención de ofrecer un espacio para la atención a la población deportada desde Estados Unidos, y brindar servicios humanitarios (alojamiento, alimentación), así como apoyo para la inserción laboral o retorno a sus comunidades de origen

Siguiendo el carisma de su congregación, los misioneros scalabrinianos poco a poco fueron habilitando otros espacios de ayuda humanitaria a lo largo de la frontera norte, en 1990 en Ciudad Juárez, Chihuahua; 2001 en Agua Prieta, Sonora; 2006 en Nuevo Laredo, Tamaulipas, donde tradicionalmente esta experiencia de atención estuvo muy enfocada en las poblaciones mexicanas en retorno desde los Estados Unidos; y en la frontera sur, con la apertura en 1998 de la casa del migrante de Tapachula, Chiapas, así como otras entidades del país, como Guadalajara, Jalisco, en 2016 o la Ciudad de México en 2022. En la misma sintonía y con el carisma scalabriniano, en 1994 inicia operaciones el Instituto Madre Asunta en Tijuana, como una iniciativa de la congregación de las Hermanas Misioneras de San Carlos Borromeo Scalabrinianas que se encuentra en 26 países respaldando programas de bienestar y atención con los migrantes.

A partir de 2010, luego de la tragedia de los 72 migrantes mencionada, las organizaciones de la sociedad civil lideraron procesos de incidencia[12] que permitieron estimular la participación de otros actores sociales, muchos de ellos vinculados a la Iglesia católica (aunque no de manera exclusiva), quienes fueron dando vida a iniciativas de atención, acompañamiento y defensa de migrantes en tránsito. Así, surgieron a lo largo y ancho del país una cantidad importante de iniciativas para la protección de las personas migrantes en forma de comedores, centros de día y albergues que poco a poco diversificaron sus servicios a partir de las necesidades identificadas por las personas en movilidad (Candiz y Bélanger, 2018; Valenzuela, 2024), muchos de ellos con apoyos en materia de alojamiento, alimentación, higiene, algunos incluían servicios especializados como asesorías y acompañamientos en materia de salud física y mental, así como en temas jurídicos y apoyos para la inserción laboral o educativa para aquellas personas que hicieron de México su destino.



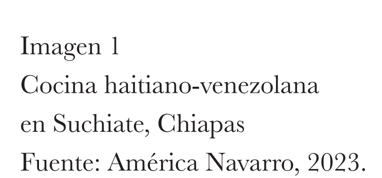


Imagen 1
Cocina haitiano-venezolana
en Suchiate, Chiapas
Fuente: América Navarro, 2023.

Hoy en día existen más de trescientos proyectos[13] dedicados fundamentalmente a la atención humanitaria de la población en movilidad, dispersos por toda la República Mexicana; muchos tienen sus orígenes en

[12] Si bien es cierto que no todas las organizaciones realizan procesos de incidencia de manera formal, debido a la magnitud de las violaciones a derechos humanos de las personas migrantes, muchas de las organizaciones se pronunciaron o se sumaron a iniciativas que buscaban exigir respuestas y cambios al gobierno en turno para garantizar la protección y el acceso a derechos de personas migrantes en tránsito.

[13] Estimación propia con base en datos de trabajo de campo.



las organizaciones relacionadas con la atención y el acompañamiento a la movilidad en tránsito, básicamente de población centroamericana que utilizaba como referencia los corredores ferroviarios del tren de carga conocido como La Bestia como medio de transporte para trasladarse dentro del territorio mexicano.

De esa forma, las personas centroamericanas ingresaban a México por los estados de Chiapas o Tabasco, en donde inician los corredores ferroviarios (en ciudades como Arriaga[14] y Tenosique, respectivamente), para continuar su trayecto por el estado de Veracruz y posteriormente hacia el centro del país, de donde emanan tres importantes rutas: 1) la del Pacífico o del occidente, que pasa por estados como Guanajuato y Jalisco, hasta llegar a Sonora y Baja California; 2) la ruta del centro, que atraviesa Zacatecas, Coahuila y Chihuahua; y 3) la ruta del golfo, que recorre San Luis Potosí, Nuevo León y Tamaulipas (Hernández y Valverde, 2018).

Cada una de estas iniciativas ofrece servicios variados a la población migrante, tales como alimentación, hospedaje, aseo y asistencia médica, fundamentalmente. En algunos casos también se ofertan servicios especializados en materia jurídica, laboral, civil, médica o acompañamiento para la inserción y/o integración local. La amplia gama de servicios y la calidad de los mismos depende de diversos factores: a) el nivel de desarrollo institucional (constitución legal, capacidad de procurar y administrar fondos, estructura organizativa interna, desarrollo de planes de trabajo); b) la infraestructura (existencia y tipo de un espacio físico acondicionado para prestar servicios humanitarios); c) la ubicación en las rutas migratorias (determinará la presencia de personas migrantes, así como el nivel de flujo por la región), y d) el contexto local (respuesta de autoridades y de sociedad en general).

Además, es preciso mencionar que más del 90% de los proyectos humanitarios del país están articulados o dependen directamente de la pastoral eclesial, concretamente de la Iglesia católica.[15] El resto son iniciativas desarrolladas por otras iglesias, como la evangélica, o de otras religiones

---

[14] En el estado de Chiapas, el corredor ferroviario iniciaba en Ciudad Hidalgo; sin embargo, a raíz de la devastación ocasionada por el huracán Stan en 2005, la red ferroviaria prácticamente quedó inutilizada, de ahí que la ruta del tren comenzara aproximadamente 280 km después, en la ciudad de Arriaga, Chiapas.

[15] Estimación propia con base en datos de trabajo de campo.

como la musulmana, tal como aconteció en la ciudad de Tijuana, Baja California, con la apertura del albergue para población de dicha religión (Mendoza, 2022) o, también, son iniciativas laicas o no apegadas a alguna confesión religiosa.

Un aspecto importante que destacar es que la labor de las organizaciones de índole humanitaria tiene que ver con su capacidad de adaptación a los rápidos cambios que registra el contexto migratorio, sobre todo en la última década, pues supone transformaciones en los perfiles y necesidades de las personas que se atienden y acompañan. En el norte del país, por ejemplo, la variación en la respuesta estuvo relacionada con el paso de una atención prioritaria a la población mexicana deportada desde Estados Unidos, a la atención simultánea de población en tránsito (centroamericana, principalmente). Mientras que en las otras regiones del país la atención humanitaria estaba centrada casi exclusivamente en personas en tránsito hacia Estados Unidos, desde donde se ofrecían servicios diversos, por lo general pensados para estancias cortas, limitados a tres días de atención, según fuera el caso y la capacidad de la organización.

Tiempo después, del tránsito migratorio se pasó a la estadía prolongada, con la llegada de refugiados de distintas regiones del mundo y, finalmente, el arribo de población desplazada interna a espacios humanitarios del norte del país.

Así pues, todo ello contribuyó de manera paulatina a que se modificaran las dinámicas de operación de los espacios de atención humanitaria, muchos de los cuales, como se dijo, habían sido construidos ex profeso para atender a población deportada, en tránsito o refugiada, y ello suponía una lógica de operación específica en tiempos y formas.

Si bien las causales de movilidad no son excluyentes, a partir de 2015 el patrón migratorio fue registrando un cambio importante: primero, por la presencia de grupos familiares; segundo, porque las razones aludidas para dejar el país estaban relacionadas precisamente con la necesidad de preservar la vida, ante el desbordamiento de la violencia y la incapacidad o indiferencia institucional en los lugares de origen para hacer frente a la expansión de los grupos pandilleriles; y, tercero, por la inestabilidad o tensión política en los países de origen, como Haití o Venezuela.

Este cambio en la composición de flujos, así como las razones para abandonar sus países o lugares de residencia implicaron también un cambio importante en la atención brindada por organizaciones sociales,



puesto que el tránsito se hizo más lento y la espera cada vez más prolongada. En adición a ello, la figura del asilo comenzó a cobrar fuerza en el país, pues las personas, al saberse desplazadas y con el apoyo y orientación de las organizaciones y agencias internacionales, comenzaron a demandar su derecho a ser reconocidas como refugiadas. A la par de ello y de forma correlacional, la llegada o el fortalecimiento en la operación de agencias internacionales como la Organización Internacional para las Migraciones (OIM) y la oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) han contribuido a estos cambios debido al financiamiento y asesoría técnica que otorgan a los espacios de ayuda humanitaria.

El incremento del desplazamiento forzado y de problemáticas asociadas a la violencia como razón explícita de las personas para migrar, también supuso un reto importante para la respuesta institucional mexicana, puesto que instituciones como la COMAR tenía escasas capacidades para la atención. Así, para 2015, solo contaba con una oficina en la Ciudad de México, desde donde se atendía a todo el país, mediante el apoyo brindado por el INM.

Así pues, la escasa o nula respuesta pública institucional frente a la situación de vulnerabilidad de las personas migrantes y el recrudecimiento de las políticas migratorias norteamericanas favorecieron que las personas tuvieran que permanecer más en las ciudades y, en consecuencia, en los albergues para migrantes, por lo que las organizaciones se fueron adaptando a las circunstancias, modificaron su estructura operativa y de respuesta hacia estas poblaciones, lo cual era visible por la cantidad de personas hospedadas, los servicios ofrecidos, los tiempos de permanencia en los albergues y la integración de nuevos servicios (médicos, psicológicos, lúdicos, legales, educativos).

En ese sentido, cabe precisar que un incremento en la estancia en dichos espacios supone también un incremento en los costos de operación, pero sobre todo en la necesidad de respuestas diversas para atender y acompañar a estas poblaciones en espera, pues no es lo mismo atender humanitariamente con alimentos, ofrecer un lugar para el descanso e higiene, un poco de ropa y algunas asesorías para alguna persona que va sola, en tránsito y no durará mucho tiempo en sus instalaciones, que ofrecer sus servicios a alguien que llega con niñas, niños o adolescentes o que requiere

permanecer semanas o meses por los trámites migratorios o de protección internacional que se necesitan para asentarse en el país.

Por otro lado, y como se mencionó, el trabajo humanitario y de manera especial la presencia de albergues y casas del migrante han tenido un importante crecimiento en el país, y junto con ello la capacidad de realizar vinculación y alianzas entre pares. Esto en parte ha sido motivado por el carisma cristiano de muchos de los proyectos y su relación con la Iglesia católica, pero, ante todo, por el contexto de violencia, impunidad hacia las personas migrantes y sus defensores, quienes tampoco han quedado excluidos de las violaciones a los derechos humanos por parte del Estado, y de agresiones por parte de particulares, como son los grupos del crimen organizado, así aconteció con fray Tomás González y Rubén Figueroa en Tenosique, Tabasco, en 2013, amenazados de muerte y de ser encontrados embalsamados si no dejaban de interferir con el crimen organizado (Front Line Defenders, 2024), o el sacerdote Alejandro Solalinde, en Ixtepec, Oaxaca, en 2013, por denunciar casos de tortura en una estación migratoria del Instituto Nacional de Migración (Vázquez, 2023), o Adrián y Wilson, asesinados en 2014 en el Estado de México mientras apoyaban a migrantes en tránsito (Fundar, 2014), o la organización FM4 Paso Libre de Guadalajara en 2015, que tuvo que cerrar sus puertas por amenazas del crimen organizado e inseguridad persistente en su espacio de atención (*El Diario NTR*, 2015).

Todo ello ha dado paso a la conformación de interesantes esfuerzos de articulación que, al buscar mecanismos de colaboración intentan fortalecer las capacidades y el trabajo de sus miembros, desarrollar iniciativas conjuntas y mantener comunicación constante para hacer frente a las demandas de los flujos migratorios por las ciudades en las que se encuentran insertos.

Del trabajo en red entre organizaciones

De las experiencias de trabajo en red surgidas por lo menos en la última década, no todas han logrado sobrevivir. Algunas de ellas se han transformado y otras tienen presencias intermitentes. De entre ellas, se destacan tres que tienen diferentes alcances y temporalidad, que en conjunto evidencian la existencia de estrategias variadas para la atención directa a la población en movilidad, así como la incidencia política y social.



Un primer esfuerzo por mencionar es el del Colectivo de Defensores de Migrantes y Refugiados (Codemire),[16] nacido en 2015 y desaparecido aproximadamente cinco años después. A pesar de que dejó de operar, interesa destacarlo por ser un esfuerzo icónico en la respuesta humanitaria en el país, que logró aglutinar a una cantidad importante de actores en la defensa de los derechos humanos de las personas migrantes y refugiadas, el cual, a su vez, ya posicionaba en su agenda la importante presencia de refugiados en nuestro país. Fue un espacio significativo en la defensa de defensores de derechos humanos, en un contexto de fuertes y persistentes agresiones hacia quienes trabajaban en el acompañamiento a migrantes.



Imagen 2
Comedor migrante en Frontera Hidalgo, Chiapas
Fuente: Alberto Hernández, 2023.

[16] En su origen estuvo conformado por el Colectivo Ustedes Somos Nosotros; Programa de Asuntos Migratorios-DHIE SJ-Ibero Puebla; Servicio Jesuita a Migrantes-México; José María Villaseca, A.C.-Cafemin; Albergue Nuestra Sra. de Guadalupe; Albergue San Juan Diego; Iniciativa Kino para la Frontera; Lic. Hugo Vadillo Zurita; Axel García Carballar; Casa del Migrante Taticj Samuel; Hermanas de los Sagrados Corazones; Centro Scalabrini México; Hnas. del Servicio Social; Hnas. de San José de Lyon; Casa del Migrante Santa Martha; Casa del Migrante San Nicolás; Comité de Solidaridad DH Monseñor Romero-Albergue Tochan; Casa del Migrante Saltillo; Centro de Atención al Migrante Necesitado; Global Workers Justice Alliance; Casa del Migrante Santa Cruz; Albergue La Patrona, Esperanza del Migrante; Red Jesuita con Migrantes de Latinoamérica; Albergue Hermanos en el Camino; La 72, Hogar-Refugio para Personas Migrantes; Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez, A.C.; Scalabrinianas Misión para Migrantes y Refugiados SMR; Misioneras Scalabrinianas; Hermanas Auxiliadoras de México, A.R.



Codemire fue un colectivo de inspiración cristiana, formado por 28 casas/albergues para migrantes, personas y organizaciones sociales con presencia en todo el territorio nacional. Nació como una iniciativa alterna e independiente a la estructura eclesiástica de la Iglesia católica que aglutinaba a más de 500 agentes de pastoral entre obispos, sacerdotes, religiosas, religiosos y voluntarios que formaban parte de la Dimensión de la Pastoral Social de Movilidad Humana (DPMH)[17] y que operan a través de sus provincias eclesiásticas, las diócesis y las iglesias a nivel local, desde donde se lleva a cabo el trabajo social de la Iglesia católica en México (Guevara, 2015) que, entre sus funciones, se encuentra precisamente la de la coordinación con los albergues y casas de migrantes[18] (Casillas, 2021).

Entre los objetivos del Codemire estaba la promoción y defensa de los derechos humanos de personas migrantes, refugiadas y sus familias, así como de sus defensores y defensoras, frente a la grave y violenta crisis que enfrentaba la población migrante en tránsito por México (Centro Prodh, 2015). Este colectivo, aparte de aglutinar a una importante cantidad de espacios dedicados a la atención directa de la población en movilidad, tenía un componente muy relevante en materia de incidencia política en los ámbitos local y federal, en el que permanentemente se exigía al Estado mexicano cumplir con su deber de proteger a las personas migrantes, independientemente de su situación migratoria, así como el cese de operativos de verificación migratoria en el país y el escrutinio de la sociedad civil en la implementación de la política migratoria, tal y como lo hicieron al manifestar su preocupación por la implementación del denominado Plan Frontera Sur (Centro Prodh, 2015), o frente a los trabajos de la reunión extraordinaria de la Conferencia Nacional de Gobernadores (Conago) de mayo de 2017, en la que expusieron el doble discurso del gobierno federal en materia de protección a derechos humanos (GTPM, 2017).

---

[17] Dependiente de la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM).

[18] Tal y como afirma Casillas: "Es importante aclarar que albergues y casas no necesariamente dependen económica, jurídica, organizativa, políticamente de dicha DPMH, ni de la CEM, pues hay casos en que sus directivos son laicos nombrados por mecanismos e instancias laicas, con patrocinios económicos laicos, así como hay otros que responden a instancias eclesiales, pero que no por ello tienen relación de subordinación con la DPMH. Hay algunos casos en que sí, y es el obispo quien nombra un encargado de atender a los migrantes" (Casillas, 2021: 72).



No existe una fecha formal del fin del trabajo de Codemire pues, al igual que varios otros ejercicios colectivos, dejó de tener actividades de articulación y de respuesta conjunta con el paso del tiempo; sin embargo, una de las razones que contribuyó a su desdibujamiento y posterior desaparición fueron los cambios en la coordinación de la iniciativa, motivados por designaciones dentro del episcopado mexicano, que buscó matizar tanto los liderazgos como las formas en que se estaban generando las acciones de incidencia en favor de las personas migrantes.

Dos de los impactos que en su corta existencia generó este espacio tuvieron que ver, primeramente, con la posibilidad de articular de manera ordenada y eficaz los diferentes proyectos dedicados, humanitarios y de incidencia con una mística cristiana en un esfuerzo conjunto. Aunque cada albergue y espacio de ayuda a personas en movilidad se gestionaba con independencia y autonomía, formar parte de este colectivo permitía estrechar relaciones entre pares que realizaban acciones similares en diferentes regiones del país, la construcción de una mística común, inspirada en la religión cristiana-católica, así como el establecimiento de acciones conjuntas para enfrentar desafíos comunes, los cuales podrían ser en materia operativa, como gestionar apoyos para el funcionamiento de los espacios.

El segundo impacto radicó en la capacidad de interlocución y de incidencia como colectivo, alcanzada a nivel nacional en el ámbito federal, pero también en el estatal a través del fortalecimiento y acompañamiento a defensores, activistas y organizaciones locales. Esto permitió visibilizar no solo la compleja situación de las personas migrantes, sino también el riesgo de las y los defensores, y la necesaria participación de las autoridades de los diferentes órdenes para brindar o fortalecer los mecanismos de protección en su labor de defensa de derechos humanos.

Desde otro ámbito del mundo humanitario emergió una iniciativa conformada exclusivamente por albergues y casas de migrantes llamada Red de Documentación de las Organizaciones Defensoras de Migrantes (REDODEM), A.C., la cual está compuesta por 24 albergues y casas para migrantes ubicadas en 14 entidades de la República Mexicana,[19] que brin-

[19] Abba A.C. CCIAPM (Celaya, Guanajuato), Albergue La Sagrada Familia (Apizaco, Tlaxcala), Albergue para Migrantes Toribio Romo (Querétaro, Querétaro), Servicio Jesuita a Refugiados/Albergue y Dormitorio San Frontera (Comalapa, Chiapas), Albergue El Peregrino/Cáritas (Mazatlán, Sinaloa), Casa de Acogida, Formación y Empoderamien-

dan atención directa y diversos servicios de acompañamiento a personas en situación de movilidad humana y vulnerabilidad (REDODEM, 2023). La REDODEM nació por iniciativa de un grupo de defensores que, movidos por la violencia e impunidad hacia las personas migrantes, así como por la falta de información en torno e invisibilidad de los procesos asociados al tránsito migratorio, generaron evidencia con información obtenida de primera mano por los propios albergues, a través de sus diversos mecanismos de registro de atenciones a migrantes, con la intención de mostrar la cruda realidad de la migración, sensibilizar a la población local e incidir positivamente en la transformación de las políticas migratorias. Para ello se desarrollaría una base de datos,[20] que sería inédita en los esfuerzos colaborativos de las organizaciones dedicadas a la atención humanitaria.

Con dicha herramienta se generaría un acervo documental que sería abastecido desde las diferentes geografías del tránsito migratorio y que permitiría dar seguimiento a las personas, tanto para su atención como para la generación de registros que podrían hacer frente a un caso de posible desaparición. Con la información generada, desde 2013 se comenzaron a desarrollar informes anuales basados en el registro de los perfiles

to de la Mujer y Familias Migrante y Refugiada (CAFEMIN) (Ciudad de México), Casa de la Caridad Hogar del Migrante San Luis Potosí (San Luis Potosí), Casa del Caminante Jtatic Samuel Ruiz García (Palenque, Chiapas), Casa del Migrante Casa Nicolás (Guadalupe, Nuevo León), Casa del Migrante El Samaritano (Atitalaquia, Hidalgo), Casa del Migrante Hogar de la Misericordia (Arriaga, Chiapas), Casa del Migrante Monseñor Guillermo Ranzahuer González (Oluta, Veracruz), Casa del Migrante San Carlos Borromeo (Salamanca, Guanajuato), Casa del Peregrino Migrante (Huichapan, Hidalgo), Casa Tochan (Ciudad de México), Centro de Apoyo Marista al Migrante (CAMMI) (Querétaro, Querétaro), Centro de Derechos Humanos Juan Gerardi, A.C./Centro de Día para Migrantes Jesús Torres (Torreón, Coahuila), Centro de Orientación del Migrante de Oaxaca (COMI) (Oaxaca, Oaxaca), Dignidad y Justicia en el Camino, A.C. FM4 Paso Libre (Guadalajara, Jalisco), Oasis Providencial A.C. Albergue Decanal Guadalupano (Tierra Blanca, Veracruz), Programa Casa Refugiados A.C. (Ciudad de México), Refugio Casa del Migrante (Tlaquepaque, Jalisco), Uno de Siete Migrando, A.C. (Chihuahua, Chihuahua).

[20] El diseño inicial de la base de datos se realizó en 2011 en colaboración con la Universidad Iberoamericana de Puebla, particularmente con su programa de migración (REDODEM, 2023).





sociodemográficos de los flujos migratorios y en las múltiples violaciones a los derechos humanos de las que son víctimas, a fin de incidir política y socialmente para disminuir el riesgo y la vulnerabilidad de las personas migrantes.

El trabajo y esfuerzo de la REDODEM ha sido pionero por lograr aglutinar exclusivamente a espacios de atención directa, al crear un registro compartido y generar información de forma paralela a los registros oficiales (estadísticas migratorias) y a importantes encuestas académicas (Emif Norte y Sur), y realizan así un interesante trabajo nacido desde el propio contexto y espacio en el que día a día se genera la información.

De esta forma, el trabajo conjunto de la REDODEM se constituye en un espacio de generación de información, que sirve no solo para hacer más eficiente el trabajo cotidiano de las organizaciones sociales dedicadas a la atención humanitaria, sino también como base documental para la incidencia, la contrastación de datos gubernamentales y el trabajo con la comunidad.

Por otro lado, en un esfuerzo recientemente desarrollado desde el sur de México, emerge la Red de Albergues para Personas Migrantes y Refugiadas,[21] que busca ser una red de soporte y fortalecimiento en diversas

[21] Actualmente lo conforman la Casa Betania Santa Martha (Salto de Agua, Chiapas), la 72 Hogar-Refugio para personas migrantes (Tenosique, Tabasco), Casa Nicolás (Guadalupe, Nuevo León), Hospitalidad y Solidaridad (Tapachula, Chiapas), Casa del Caminante Jtatic Samuel Ruíz García (Palenque, Chiapas), Centro de Apoyo Marista al Migrante (Querétaro, Querétaro), Albergue Migrantes Toribio Romo (Querétaro, Querétaro), Casa del Migrante Saltillo (Saltillo, Coahuila), Casa del Migrante Tijuana (Tijuana, Baja California), Iniciativa Kino para la Frontera (Nogales, Sonora), Casa Frida (Tapachula, Chiapas), Las Patronas (Córdoba, Veracruz). Tiene por aliados en la red al Alto Comisionado de las Naciones Unidas para las Refugiados (ACNUR), Organización Internacional para las Migraciones (OIM), CCVI-Hermanas de la Caridad del Verbo Encarnado, Everywhere Schools, El Colegio de la Frontera Norte (El Colef), la Universidad Nacional Autónoma de México a través de la Dirección General de Orientación y Atención Educativa (UNAM), la Universidad de Guadalajara a través del Centro Universitario de Ciencias Económico Administrativas y la Cátedra en Migración Internacional Forzada (UdG), la Universidad EAFIT, la Universidad Colombo Internacional, la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) y el Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro (Centro Prodh).

materias (atención humanitaria, desarrollo institucional, vinculación al trabajo que están realizando cotidianamente las organizaciones miembros). La iniciativa que ha dado rostro al surgimiento de esta red es la del "Voluntariado México", un programa que busca fortalecer la labor humanitaria en los albergues destinados a la atención de población en movilidad, mediante la colaboración solidaria durante seis meses de personas de diferentes partes de México y el continente.

El proyecto de "Voluntariado México" ha sido implementado desde julio de 2021, en él más de 140 personas de más de seis nacionalidades han podido sumarse al trabajo de 17 casas del migrante en el sur, centro y norte del país, colaborando en áreas de trabajo como la atención humanitaria, el acompañamiento psicológico, jurídico, el seguimiento de trámites migratorios y la vinculación con actores externos.

Finalmente, es oportuno decir que en el país existen otras iniciativas que aglutinan a diferentes organizaciones sociales que trabajan en la atención y acompañamiento a la población migrante. En ellas confluyen organizaciones miembros que tienen intereses, visiones, modelos de trabajo, objetivos compartidos o incluso regiones de trabajo comunes.[22] Algunas

---

[22] Por ejemplo el caso de la Red Zona Norte de Casas y Centros de Derechos Humanos de Migrantes compuesta por 31 organizaciones de la sociedad civil a lo largo del norte de México, en las que se incluyen la Casa del Migrante en Tijuana, A.C. (Tijuana), el Desayunador Salesiano "Padre Chava" (Tijuana), el Instituto Madre Asunta A.C. (Tijuana), Comedor "Cáritas" (Mexicali), Casa del Migrante Betania, A.C. (Mexicali), Casa Maná (Mexicali), Módulo Fronterizo "Juntos en el Camino" (Mexicali), Centro de Atención al Migrante Exodus, A.C. (Agua Prieta), Centro de Recursos para Migrantes (Agua Prieta), Centro Comunitario de Atención al Migrante y Necesitado (CCAMYN) (Altar), Centro Comunitario de Ayuda a Migrantes (C-CAM) (Caborca), Comedor para Migrantes del Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe (Nogales) Iniciativa Kino, A.C. (Nogales), Casa del Migrante Divina Providencia (San Luis Río Colorado), Casa del Migrante Culiacán (Culiacán), Casa del Migrante Chihuahua, Uno de Siete Migrando, A.C. (Chihuahua), la Casa del Migrante en Juárez (Ciudad Juárez), Centro de Derechos Humanos del Migrante (Ciudad Juárez), Derechos Humanos Integrales en Acción (DHIA) (Ciudad Juárez), Frontera y Dignidad de Acuña (Casa Emaús) (Ciudad Acuña), Casa del Migrante Frontera Digna (Piedras Negras), Casa del Migrante Saltillo (Frontera con Justicia, A.C.) (Saltillo), Casa del Forastero Santa Martha Asistencia Social y Formación Juvenil, A.C. (Monterrey), Casa INDI (Monterrey), Casa Nicolás (Guadalupe), Casa Mo-



incluso rebasan la sola atención humanitaria y se articulan con organizaciones dedicadas al litigio estratégico o a la incidencia en políticas públicas, como Sin Fronteras, I.A.P, la Fundación para la Justicia y el Estado Democrático de Derecho, en la Ciudad de México; Fray Matías de Córdova en Tapachula, Chiapas; Alma Migrante en Tijuana, Baja California y Amnistía Internacional, a nivel nacional.

Además, existen organizaciones que forman parte de otras redes más amplias que atienden una diversidad de temas relacionados con los derechos humanos, tal y como acontece con la Red Nacional de Organismos Civiles de Derechos Humanos "Todos los Derechos para Todas, Todos y Todes" (Red TDT), que se define como un espacio de encuentro y colaboración de organismos de derechos humanos en el que se elaboran estrategias conjuntas para hacer más efectiva la defensa y promoción de todos los derechos humanos para todas las personas. Actualmente está conformada por 87 organizaciones de 23 estados de la República Mexicana (Red TDT, 2024), en cuyos miembros se encuentran algunas organizaciones dedicadas a temáticas migratorias.

Consideraciones finales

México cuenta con una amplia red de solidaridad dirigida hacia las poblaciones en movilidad (Parrini y Alquisiras, 2019). La histórica migración mexicana hacia Estados Unidos y el retorno hacia México, el incremento de flujos desde Centroamérica y de otras regiones del mundo hacia o en tránsito por México, así como la agudización de políticas migratorias con un carácter punitivo y criminalizante han motivado el desarrollo de importantes iniciativas que destacan por su compromiso humanitario con las personas migrantes y refugiadas.

La importancia de estos esfuerzos radica, primero, en la capacidad que han demostrado dichas organizaciones para hacer frente a las necesidades de las personas migrantes y refugiadas en el marco de un contexto permanente convulso y adverso, al mostrar las más de las veces que con poco se puede hacer mucho. Además, cada organización ha desarrolla-

---

narca. Ayuda Humanitaria al Migrante, A.B.P. (Santa Catarina), Casa San Juan Diego y San Francisco de Asís, A.C. (Matamoros), Módulo de Atención Católica a Migrantes (Matamoros), Casa del Migrante Nazareth, A.C. (Nuevo Laredo), Casa del Migrante de Nuestra Señora de Guadalupe (Reynosa).

do modelos, mecanismos y estrategias para atender según sus recursos y capacidades a las personas en movilidad, que indudablemente generan diferencias en el tipo de respuestas que proveen, lo cual no resta al compromiso que realizan de manera cotidiana.

A lo largo de por lo menos las últimas dos décadas ha habido una importante emergencia de proyectos de asistencia humanitaria dirigida a migrantes y refugiados (albergues y casas de migrante), los cuales han desarrollado alianzas que les han permitido acompañarse en el camino, fortalecer sus procesos de atención, distribuir la carga y desarrollar estrategias en conjunto que tengan mayor impacto en la vida de las personas y en las políticas que afectan a las poblaciones en movilidad en el país.

Elementos fundamentales en el trabajo de las organizaciones son los de la hospitalidad y la solidaridad como reconocimiento de la igualdad de dignidad humana, que permite considerar las asimetrías y desigualdades inherentes a la vida humana. Este reconocimiento promueve la transformación de las condiciones que generan injusticia, las cuales vulneran la dignidad de las personas.

Los esfuerzos de las organizaciones a su vez ponen de manifiesto la capacidad de innovación en la generación de respuestas acordes a los abruptos cambios que presenta la realidad y el contexto del país, como el del tránsito migratorio. Se generan acciones en favor de las propias personas defensoras de derechos humanos, como un acto de solidaridad y también de responsabilidad para aquellos que están insertos en procesos de atención que, por su propia naturaleza, son extenuantes, desgastantes y, en escenarios como el mexicano, riesgosos.

Por otro lado, la creación de una herramienta para el registro de personas en tránsito pudiera parecer una actividad simple, pero, enmarcada en el contexto de las diferentes capacidades de los albergues y casas de migrantes, supone todo un ejercicio pedagógico de formación para quienes atienden en estos espacios, a la vez que generan información fidedigna de primera mano que permite no solo operar para mejorar sus espacios y gestionar recursos con donantes, sino que además se constituye en un mecanismo para sensibilización social e incidencia en políticas públicas.

En paralelo, las respuestas solidarias se construyen con la acción del voluntariado y ponen de manifiesto la capacidad de innovación de las y los actores humanitarios, al reconocer de entrada la gran labor de estas personas que donan su tiempo y servicio, y que, con ello, hacen posible



la sostenibilidad de muchos de estos espacios. Se generan así formas de sensibilización que permiten, mediante la mirada a los procesos de movilidad humana, afinar la perspectiva, analizar la realidad con otros lentes o, mínimamente, cuestionarse por diferentes injusticias, desigualdades y violencias que se viven en los diferentes ámbitos de la vida. De ahí que la experiencia de voluntariado sea también un espacio formativo que ofrecen los albergues para la población nacional o extranjera que viene a ello.

Sin duda alguna, los retos y áreas de oportunidad siguen siendo muchos; el trabajo en red y la respuesta humanitaria no está exenta de tensiones, disputas y conflictos que ocasionalmente estancan o hacen difícil el trabajo colaborativo y la respuesta conjunta. No obstante, los ejemplos aquí mostrados evidencian que el esfuerzo de estos actores de la solidaridad organizada (Casillas, 2021), sigue siendo clave en un contexto como el mexicano. Así se demuestra, precisamente, que frente a los embates de políticas restrictivas y sociedades excluyentes, la solidaridad es el camino.

Bibliografía

Albicker, Sandra Luz y Laura Velasco (2016). "Deportación y estigma en la frontera México-Estados Unidos: atrapados en Tijuana", *Norteamérica*, 11(1), 99-129.

Angulo, Nayeli Burgueño (2021). "La política de contención migratoria y su impacto en las condiciones del desplazamiento migrante de origen centroamericano por México", *Yeiyá, Revista de Estudios Críticos*, 2(2), 109-122.

Canales, Alejandro y Sofía Meza (2018). "Tendencias y patrones de la migración de retorno en México", *Migración y Desarrollo*, 16(30), 123-155.

— y Martha Luz Rojas (2018). *Panorama de la migración internacional en México y Centroamérica.* Santiago de Chile: CEPAL.

Candiz, Guillermo y Danièlle Bélanger (2018). "Del tránsito a la espera: el rol de las casas del migrante en México en las trayectorias de los migrantes centroamericanos", *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies/Revue canadienne des études latino-américaines et caraïbes*, 43(2), 277-297.



Casillas, Rodolfo (1996). "Un viaje más allá de la frontera: los migrantes centroamericanos en México, *Perfiles Latinoamericanos*, (8), 141-171.

— (2020). "Migración internacional y cambio climático: conexiones y desconexiones entre México y Centroamérica", *URVIO Revista Latinoamericana de Estudios de Seguridad*, (26), 73-92.

— (2021). "Migración internacional y solidaridad: los albergues y las casas de migrantes en México", *Migración y Desarrollo*, 19 (37), 65-92.

Castillo Ramírez, Guillermo (2018). "Centroamericanos en tránsito por México. Migración forzada, crisis humanitaria y violencia", *Vínculos. Sociología, Análisis y Opinión*, (12).

— (2020). "Migración forzada y procesos de violencia: los migrantes centroamericanos en su paso por México", *Spanish Journal of Comparative Education/Revista Española de Educación Comparada*, (35) 14-33.

— (2022). "Migración centroamericana y procesos de contención territorial en la frontera sur de México", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 67(246), 239-266.

Castillo, Manuel Ángel (1990). "Población y migración internacional en la frontera sur de México: evolución y cambios", *Revista Mexicana de Sociología*, 52 (1) 169-184.

Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro (Centro Prodh), (2015). "Se conforma Codemire y rechaza el Plan Frontera Sur y la violencia que se ejerce contra personas migrantes". Disponible en: https://centroprodh.org.mx/2015/04/11/se-conforma-codemire-y-rechaza-el-plan-frontera-sur-y-la-violencia-que-se-ejerce-contra-personas-migrantes/ Consultado el 26 de enero de 2024.

COMAR, 2024. "La COMAR en números". Disponible en https://www.gob.mx/comar

Delkáder-Palacios, Augusto (2022). "Política migratoria y securitización en la administración Trump (2017-2021)", *Comillas Journal of International Relations*, (23), 89-103.

Derrida, Jaques (2004). "Autoinmunidad: suicidios simbólicos y reales. Entrevista de Giovanna Borradori con Jacques Derrida el 22 de octubre de 2001 en New York", en *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida.* Buenos Aires: Taurus, traducido del francés por J. Botero.



Durand, Jorge (2017). *Historia mínima de la migración México-Estados Unidos.* México: El Colegio de México.

El Diario NTR (2015). "Por inseguridad, FM4 cierra albergue migrante". Disponible en: https://www.ntrguadalajara.com/post.php?id_nota=10874 Consultado el 4 de enero de 2025.

El Sol de Tijuana (2 de febrero de 2024). "90% de migrantes en albergues de Tijuana son mexicanos desplazados" Disponible en https://www.elsoldetijuana.com.mx/local/90-de-migrantes-en-albergues-de-tijuana-son-mexicanos-desplazados-11380064.html

Front Line Defenders (2024). "Historia del caso: Rubén Figueroa". Disponible en: https://www.frontlinedefenders.org/es/case/case-history-rub%C3%A9n-figueroa Consultado el 4 de enero de 2025.

Fundar. Centro de Análisis e Investigación (2024). "En Edomex asesinan a dos defensores de migrantes". Disponible en: https://fundar.org.mx/en-edomex-asesinan-dos-defensores-de-migrantes/

González, Gonzalo (2013). "La migración centroamericana en su tránsito por México hacia los Estados Unidos", *Revista Alegatos*, (83), 169-194.

Grupo de Trabajo sobre Política Migratoria (GTPM) (2017). "Preocupante el doble discurso del gobierno federal en la protección a personas defensoras de derechos humanos en México". Disponible en: https://gtpm.mx/wp-content/uploads/2018/12/Comunicado-GTPM_201772-INM-1.pdf Consultado el 5 de enero de 2025.

Guevara, Yaatsil (2015). "Migración de tránsito y ayuda humanitaria: apuntes sobre las casas de migrantes en la ruta migratoria del Pacífico sur en México", *FIAR*, 8(1), 63-83.

Hernández, Rafael Alonso (2013). *Migración en tránsito por la Zona Metropolitana de Guadalajara: actores, retos y perspectivas desde la experiencia de FM4 Paso Libre*. México: Prometeo.

— y José Pablo Mora Gómez (2023). "Hospitalidad y solidaridad: claves ante la movilidad humana en México", *Nexos.* https://migracion.nexos.com.mx/2023/02/hospitalidad-y-solidaridad-claves-ante-la-movilidad-humana-en-mexico/

— y Claudia Janet Valverde (2018). "Una mirada alternativa a la migración: el voluntariado juvenil como forma de participación social", *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, 16(2), 72-86. https://doi.org/10.29043/liminar.v16i2.598

Hernández López, Rafael Alonso, Iván Francisco Porraz Gómez y Mariana Morante Aguirre (2019). "Refronterización de la migración en tránsito por México. El caso de las migraciones centroamericanas por la Zona Metropolitana de Guadalajara", *Estudios Fronterizos*, 20, e032. Epub 09 de octubre de 2019.https://doi.org/10.21670/ref.1911032

— y Diego Noel Ramos Rojas (2022). "Pandemia, seguridad humana y migración: gestión de la movilidad humana desde México", *URVIO Revista Latinoamericana de Estudios de Seguridad*, (32), 27-41.

Herrero, Montserrat (2018). "Políticas de la hospitalidad en el pensamiento de Jacques Derrida", *Revista de Estudios Políticos*, (180), 77-103.

IDMC-Internal Displacement Monitoring Centre (2024). "México 2009-2019". ID-MC-NRC, (en línea) [Fecha de consulta: 22.09.2024] https://www.internal-displacement.org/countries/mexico

Jaramillo, Eduardo (2024). "90% de migrantes en albergues de Tijuana son mexicanos desplazados", *El Sol de Tijuana* (2 de febrero de 2024). Disponible en https://www.elsoldetijuana.com.mx/local/90-de-migrantes-en-albergues-de-tijuana-son-mexicanos-desplazados-11380064.html

Mendoza, Alexandra (2022). "Abre albergue para refugiados musulmanes en Tijuana", *San Diego Union-Tribune* (12 de junio). Disponible en https://www.sandiegouniontribune.com/en-espanol/noticias/bc/articulo/2022-06-12/abre-albergue-para-refugiados-musulmanes-en-tijuana Consultado el 1 de febrero de 2024.

Martínez Montoya, Hugo (2022). "El precariado pedagógico. Personas migrantes en Ciudad Juárez, Chihuahua", *Discursos del Sur*, (10), 169-190.

Nájera Aguirre, Jessica Natalia (2016). "El complejo estudio de la actual migración en tránsito por México: actores, temáticas y circunstancias", *Migraciones Internacionales*, 8(3), 255-266.

— (2019). "La caravana migrante en México: origen, tránsito y destino deseado", *Coyuntura Demográfica*, 8(3), 67-74.

París Pombo, María Dolores (2022). "Externalización de las fronteras y bloqueo de los solicitantes de asilo en el norte de México", *REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, 30(64), 101-116.

— (2016). "Migraciones forzadas desde el triángulo del norte de Centroamérica", *Antropología Americana*, 1(1), 11-32.





Parrini, Rodrigo y Luisa Alquisiras Terrones (2019). "Desplazamientos discursivos y transformaciones institucionales en las prácticas de solidaridad hacia migrantes centroamericanos en México", *Migraciones Internacionales*, 10, e2181. Epub 01 de enero de 2019.https://doi.org/10.33679/rmi.v1i1.2181

Pérez Talamantes, María del Carmen (2015). *Migración y derechos humanos: repatriados y deportados en Tijuana*. Puebla: IBERO.

Prado Pérez, Ruth Elizabeth (2018). "El entramado de violencias en el Triángulo Norte Centroamericano y las maras", *Sociológica* (México), 33(93), 213-246.

Quijas, Sandra Patricia y Rafael Alonso Hernández (2023). "Migración desordenada, insegura e irregular. México frente a los flujos de personas migrantes", *Carta Económica Regional*, 36(132), 97-122. https://doi.org/10.32870/cer.v0i132.7871

Red de Documentación de las Organizaciones Defensoras de Migrantes (REDODEM) (2023). "¿Quiénes somos?". Disponible en https://redodem.org/quienessomos Consultado el 24 de enero de 2024.

Red Nacional de Organismos Civiles de Derechos Humanos. "Todos los Derechos para Todas, Todos y Todes (Red TDT)", *Nosotros*. Disponible en https://redtdt.org.mx/nosotros Consultado el 1 de febrero de 2024.

Ríos-Rivera, Abril (2024). "La digitalización de los procesos de solicitud de asilo en Estados Unidos y su externalización en México", *Revista Migraciones Forzadas*, (73). Disponible en: https://www.fmreview.org/disrupcion-digital/riosrivera/ Consultado 14 de enero de 2025.

Tischner, Josef (1983). *Ética de la solidaridad*. Madrid: Encuentro.

Urbalejo Castorena, Olga Lorenia (2021). "La marca espacial de la migración en el este de Tijuana. Apuntes sobre crecimiento urbano y exclusión en una ciudad (des) ordenada", *Investigaciones Geográficas*, (61), 44-56.

Valenzuela Reyes, Dannia Paola (2024). "La reconfiguración de las organizaciones de sociedad civil dedicadas al apoyo de personas migrantes en tránsito por México: 2018-2024". Tesis de licenciatura. México: Centro de Investigación y Docencia Económicas, 2024. http://hdl.handle.net/11651/6070

Vázquez, Olivia (2023). "Amenazan de muerte al padre Alejandro Solalinde por defender a un migrante torturado por agentes del INM".



Disponible en: https://www.infobae.com/mexico/2023/11/13/amenazan-de-muerte-al-padre-alejandro-solalinde-por-defender-a-un-migrante-torturado-por-agentes-del-inm/ Consultado el 4 de enero de 2025.

Villafuerte, Daniel (2017) "La responsabilidad de Estado y las migraciones internacionales", en María Eugenia Anguiano Téllez y Rodolfo Cruz Piñeiro (eds.). *Migraciones internacionales, crisis y vulnerabilidades: perspectivas comparadas*. Tijuana: El COLEF.

Rafael Alonso Hernández es profesor-investigador del Departamento de Estudios Sociales y coordinador del Doctorado en Estudios de Migración en El Colegio de la Frontera Norte en Tijuana, México. Doctor en Ciencias Sociales por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS-Occidente). Premio a la mejor tesis de doctorado. Cátedra Interinstitucional Arturo Warman, 2016. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel II. Miembro del Consejo Directivo de Hospitalidad y Solidaridad, A.C. organización que alberga y acompaña a personas refugiadas en Chiapas. Fue presidente del Consejo Ciudadano del Instituto Nacional de Migración del 2018 al 2021 y director de FM4 Paso Libre en Guadalajara, México, del 2014 al 2018. Durante el periodo de 2014 a 2017 fue coordinador nacional de la Red de Documentación de las Organizaciones Defensoras de Migrantes (REDODEM), espacio que articula a 23 albergues para migrantes y refugiados a lo largo de México. Sus temas de interés son migración internacional (flujos migratorios, protección internacional, política migratoria, derechos humanos).





DOSIER

DEL TAPÓN DEL DARIÉN AL DE TAPACHULA. TRAZO Y CONFORMACIÓN DE NUEVAS RUTAS DE MIGRANTES QUE SE DESPLAZAN CON DESTINO A ESTADOS UNIDOS

FROM THE DARIEN GAP TO TAPACHULA: MAPPING A NEW ROUTE OF THE DISPLACED TO THE UNITED STATES

América A. Navarro López*
Alberto Hernández Hernández**

Resumen: Se realizó una investigación geográfica y sociológica sobre las rutas utilizadas por migrantes que cruzan el Darién e ingresan a México por Tapachula con la finalidad de llegar a Estados Unidos. Metodológicamente, se combinó análisis cartográfico, entrevistas y recorridos de campo. Además, se tomaron puntos GPS (Sistema de Posicionamiento Global, por sus siglas en inglés) para espacializar la presencia de la Guardia Nacional (GN) en el corredor chiapaneco Costa-Soconusco. La investigación es pertinente porque da cuenta de nuevas rutas y la destreza de los migrantes para lograr su propósito, además de que entre los entrevistados surge la percepción de Tapachula como una ciudad prisión que enfrenta desafíos similares a los del Darién. Por último, es importante señalar que, con base en sus narrativas, se construyó la primera base de datos georreferenciada de las rutas en SIG (Sistema de Información Geográfica).
Palabras claves: desplazamientos forzados, corredores migratorios, fronteras latinoamericanas, SIG.

* Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
** El Colegio de la Frontera Norte, México; profesor visitante, Universidad de los Andes, Colombia.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 15 • marzo-agosto 2025, pp. 151-188
Recepción: 26 de abril de 2024 • Aceptación: 31 de octubre de 2024
https://encartes.mx





FROM THE DARIEN GAP TO TAPACHULA: MAPPING A NEW ROUTE OF THE DISPLACED TO THE UNITED STATES

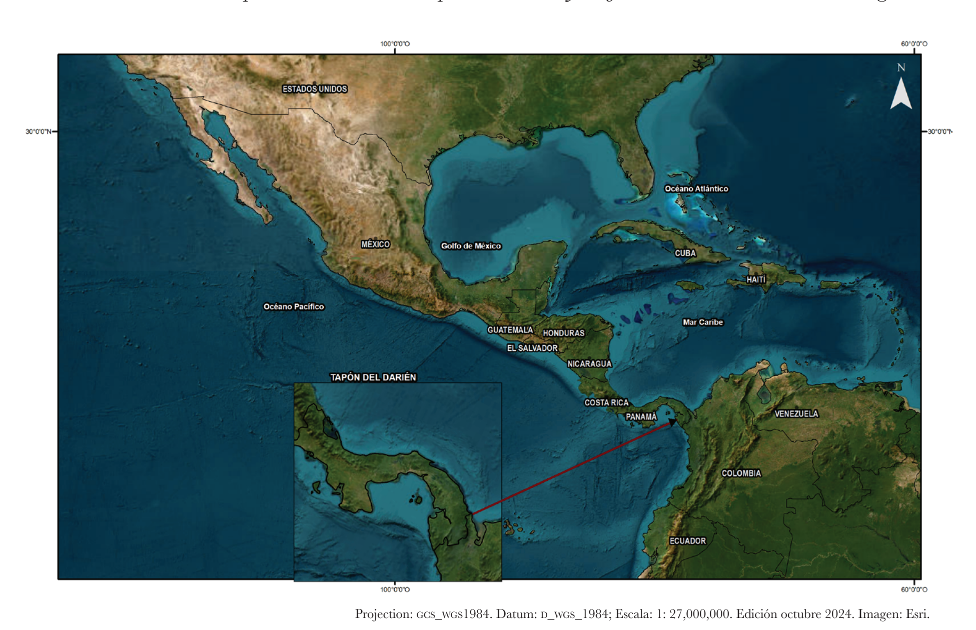
Abstract: This article provides a geographic and sociological analysis of the routes used by immigrants who cross the Darien Gap and enter Mexico at Tapachula on their way to the United States. The methodology combines mapping with interviews and field visits. Using GPS coordinates, the positions of the Mexican National Guard were mapped on the Chiapas coastal highway through Soconusco. The research reveals new routes and the skills migrants develop as they make the journey. It also delves into the perception among those interviewed of Tapachula as a prison-city with risks similar to those immigrants face in the Darien Gap. Finally, immigrant narratives of the journey were used to build the first georeferenced database of migrant routes using Mexico's Geographic Information System (SIG).

Keywords: forced displaced, migrant routes, Latin American borders, SIG.

Introducción

Colombia y Panamá comparten una frontera de 266 kilómetros que conecta el océano Pacífico con el mar Caribe. El punto nodal de este territorio es una barrera natural –la selva del Darién– que divide Centro y Sudamérica e interrumpe el trazo de la carretera Panamericana; el Darién está cubierto de vegetación selvática, ríos, zonas pantanosas, serranías, fauna silvestre, áreas de conservación y reservas de población indígena. En síntesis, sus características físico-geográficas desafiantes dificultan la penetración y la movilidad en la zona (Congreso Panamericano de Carreteras, 1991; Botero, 2009; Ficek, 2016; Corbino, 2021).

El Darién, un territorio en los márgenes, es un ejemplo de cómo los límites entre actores armados legítimos e ilegítimos se difuminan, formando un complejo tapiz de violencia y poder. Históricamente, cruzar esta selva ha representado un gran desafío para exploradores, colonizadores, población desplazada y migrantes, debido a que conlleva múltiples riesgos y peligros. A lo largo del tiempo, asentamientos, muelles y senderos cercanos a la frontera se han convertido en puntos neurálgicos para el tráfico de armas, drogas y, en los últimos años, de humanos. Durante décadas, grupos guerrilleros y paramilitares han controlado esta



Mapa 1
Lugares importantes de salida, estancamiento y desplazamiento de migrantes internacionales con destino a los Estados Unidos, 2023-2024
Elaboración: América Navarro.

área, regulando el acceso según las implicaciones para sus operaciones ilícitas (Polo *et al*., 2019) (véase Mapa 1).

En términos generales, los estudios sobre el Darién han abordado temas diferentes. Destacan las investigaciones desde la historia ambiental (Castro, 2005; Alimonda, 2014), los estudios de frontera (Carreño, 2012; Luque *et al*., 2019; Corbino, 2021), el tránsito irregular, el tráfico de personas y la ayuda humanitaria (León y Antolínez, 2021; Polo *et al*., 2019; Cabrera y Carrillo, 2022; Schmidtke, 2022; Echeverri *et al*., 2023; Porras, 2023; Severiche *et al*., s/f), los corredores migratorios (Zamora *et al*., 2008; Álvarez *et al*., 2021; Miranda, 2021; Bermúdez *et al*., 2023) y los nuevos retos metodológicos (Hernández e Ibarra, 2023). No obstante, este espacio no ha sido estudiado desde una perspectiva interdisciplinaria que combine el análisis geográfico con el sociológico para identificar nuevos corredores migratorios entre el Tapón del Darién y Tapachula; esta es nuestra intención.



El artículo se divide en tres partes en las que se ofrecen nuevas cartografías sobre el trazo de rutas migratorias, tradicionales y nuevas.[1] En la primera se aborda el cruce de la frontera Colombia-Panamá, haciendo énfasis en las adversidades que enfrentan los migrantes en el espacio conocido como Tapón del Darién. En un segundo momento se centra la atención en el tránsito por los países de Centroamérica. Por último, en la tercera parte se aborda el cruce por México, con una breve referencia histórica al traslado de personas en La Bestia, para hacer alusión a las rutas tradicionales que funcionaron por mucho tiempo. En esta sección enfocamos la mirada en el corredor migratorio sur de Chiapas, caracterizado por una fuerte militarización. Tapachula se presenta como un nuevo tapón, como lo plantearon las personas migrantes entrevistadas, quienes se asumían en tránsito y quedaron estancadas, a decir de ellas "aprisionadas", en lapsos de diversa temporalidad, en parte debido a las medidas que Estados Unidos impone a México, que actúa como frontera sur extendida del país vecino.

Procesamiento metodológico

La investigación se basó en metodologías mixtas que integraron el análisis cartográfico de rutas, elaborado a partir de la información que revelaron las entrevistas, los recorridos en campo, la observación participante y no participante, así como los datos estadísticos del Servicio Nacional de Fronteras (Senafront) del gobierno de Panamá y la Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados (COMAR), que posteriormente fueron georreferenciados, lo que permitió construir las primeras bases de datos espaciales sobre el tema. Asimismo, al considerar la importancia del cotejo de datos con la realidad espacial de la problemática abordada, se tomaron puntos GPS para espacializar el control que ejerce la Guardia Nacional (GN) en el corredor migratorio sur de Chiapas. El procesamiento de estos datos mediante el *software* ArcGis Pro permitió obtener insumos para la elaboración cartográfica.

Las entrevistas, principal fuente de datos cualitativos, fueron individuales y en ocasiones grupales, en algunos casos semiestructuradas y en

[1] Consideramos como rutas tradicionales las anteriores a 2018, año en el que, de acuerdo con las entrevistas realizadas, la diversificación del flujo por el Darién, principalmente de personas migrantes cubanas y haitianas, implicó la búsqueda de nuevas rutas.

otros no estructuradas, a partir de guías diseñadas para los recorridos en campo. En la selva del Darién, varias entrevistas no se grabaron por el temor de los informantes y razones de seguridad. Las entrevistas grabadas, con duración de 20 minutos a una hora según las condiciones de movilidad de las personas participantes, se realizaron siempre con su aprobación.

Entre 2018 y 2024 se entrevistaron a más de 60 migrantes, principalmente de Venezuela, Colombia, Ecuador, Cuba y Haití, en su tránsito por puntos fronterizos de Colombia, Panamá, Costa Rica, Nicaragua, Guatemala y México. Además, se dio seguimiento mediante videollamadas y llamadas telefónicas a cinco casos de personas que lograron llegar a Estados Unidos; estas se encontraban en diversas ciudades como Tehuantepec, Oaxaca, Ciudad de México, Saltillo, Monterrey, Denver, Seaforth, Nueva Jersey y Nueva York. En todos los casos nuestro interés se centró en la narrativa de las rutas y en las experiencias que las personas entrevistadas experimentaron con los actores involucrados en esos largos recorridos internacionales. El objetivo era comprobar si se habían producido cambios en las rutas y en los actores.

Los puntos fronterizos visitados fueron Capurganá, Sapzurro, Acandí (Colombia), Paso Canoas (Panamá-Costa Rica), Los Chiles (Costa Rica), San Pancho (Nicaragua), así como Ciudad Hidalgo, Talismán y Tapachula (Chiapas). En estos lugares se realizaron entrevistas no estructuradas a migrantes, funcionarios públicos, personal de migración, aduanas, policías, enganchadores o traficantes de migrantes, guías, vendedores ambulantes, taxistas, mototaxistas y otros actores clave.

Este diseño metodológico permite considerar la nueva cartografía generada como una herramienta analítica, debido a que mediante su proyección en SIG pueden observarse patrones espaciales de posición, coincidencia, distancia y trayectos emprendidos por las personas migrantes a partir de las fuentes. Asimismo, ofrece a los lectores la oportunidad de acercarse a las experiencias de quienes se desplazan por los territorios latinoamericanos, con lo que se pretende promover una comprensión más integral que vincula las dimensiones social y espacial.

El Tapón del Darién: navegando por la selva

Ingresar al Darién desde el territorio colombiano resulta una travesía ardua. De acuerdo con el recorrido en campo y las entrevistas realizadas en el lugar, la ruta habitual es desde el puerto de Buenaventura, Valle del

Cauca, a Bahía Solano, Chocó, con una duración estimada de 22 horas en barco más seis horas en lancha rápida. El siguiente itinerario es el de Bahía Solano-Juradó, de aproximadamente tres horas en lancha rápida, al que se suma una hora para llegar al puerto de Jaqué, en Panamá; el recorrido continúa en un ferri durante 16 horas y media con dirección a Puerto Quimba, punto de conexión con la carretera Panamericana. Se trata de una vieja ruta que era utilizada principalmente para el tráfico de drogas y que en la actualidad, debido a los altos costos de traslado y a la extrema vigilancia marítima, es poco transitada (Severiche *et al.*, s/f) (véase Mapa 2).



Mapa 2

Ruta habitual para ingresar a la selva del Darién

Elaboración: América Navarro.

Otros puntos de ingreso al Darién han sido las localidades selváticas cercanas al río Atrato, aunque estas rutas fueron cerradas en la década anterior por grupos paramilitares y la guerrilla del Ejército de Liberación Nacional (ELN). Por tanto, para conectar Colombia con Panamá es necesario franquear el golfo de Urabá, una lengua de mar con un área

aproximada de 1 800 km² que incluye el delta del río Atrato. En las costas de este golfo se encuentran Turbo y Necoclí, en Antioquia, que se han consolidado como puntos de conexión fluvial hacia Acandí y Capurganá, en Chocó (Botero, 2009).

Inicialmente ese recorrido se realizaba en las llamadas pangas.[2] En Turbo, el viejo muelle El Waffe se convirtió en el punto de salida de esas embarcaciones, y tiempo después las empresas navieras se modernizaron e introdujeron embarcaciones tipo catamarán.[3] Desde 2010, esas cuatro localidades emergieron como las zonas de tránsito y conexión principales para las personas migrantes en la selva del Darién (Hernández e Ibarra, 2023) (véase Mapa 3).



Mapa 3
Ruta de Urabá
Elaboración: América Navarro.

[2] Embarcación motorizada, descubierta, de poco calado, utilizada para el transporte de pasajeros.

[3] De mayor calado, rapidez y seguridad que las pangas.



Con la apertura de Ecuador como país de libre tránsito se originó un corredor terrestre de 1 200 km en autobús, desde la frontera de Tulcán-Ipiales hacia Turbo, en el que varias líneas de transporte ofrecían un servicio directo o mediante conexiones en Cali y Medellín (Ceja y Ramírez, 2022). Por su parte, las personas migrantes que partían de las Guayanas o de Manaos, Brasil, llegaban a Turbo después de cruzar la región amazónica durante varios días en barco. Turbo se convirtió en la ruta de tránsito más utilizada para quienes tenían la intención de cruzar el Darién (véase Mapa 4).



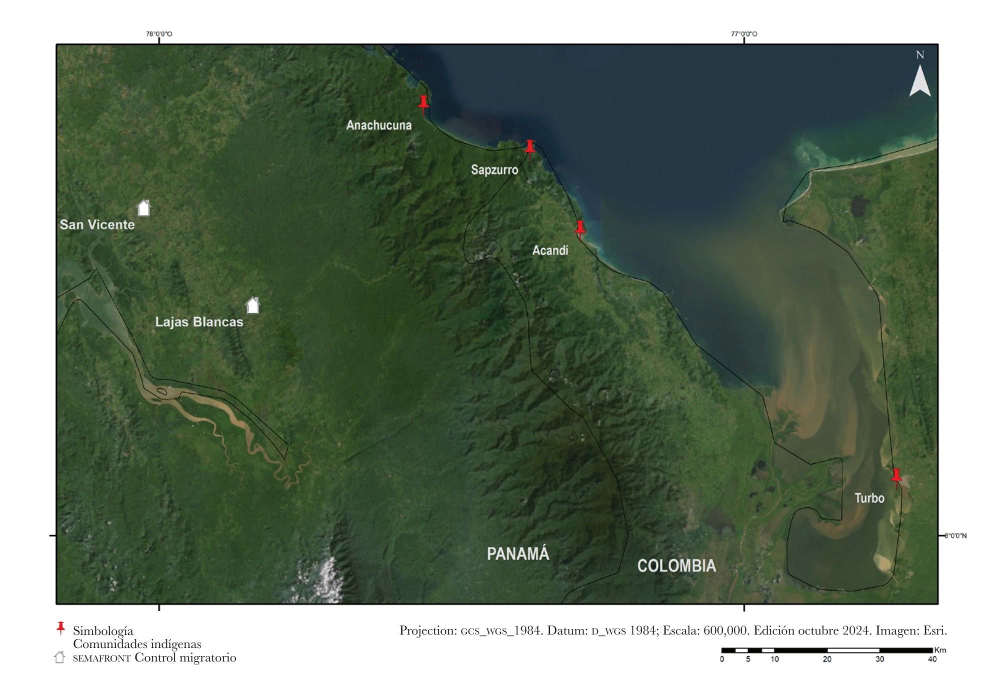
Mapa 4

Rutas Tulcán, Ecuador-Turbo; Guayanas y Manaos, Brasil (Amazonas)-Turbo

Elaboración: América Navarro.

Ante ese escenario, en 2014 el gobierno de Panamá decidió establecer dos estaciones de control migratorio: una en Lajas Blancas y otra en La Peñita (hoy San Vicente), operadas por el Senafront. Gracias a la actividad realizada en esos puestos se puede conocer la cantidad de migrantes que cruzaron el Darién, así como su nacionalidad, sexo y edad (véase Mapa 5).

De acuerdo con esos datos, en 2014 se tuvo un registro de 6 175 migrantes. En 2015 el flujo aumentó a 29 289, de los que 85% fue de origen cubano; la ruta Turbo-Acandí-Sapzurro se estableció como el camino habitual para ingresar a esta selva (Senafront, s/f). Quizá sin advertirlo esa travesía se convertiría en la verdadera hazaña del flujo cubano, de la que solo algunos lograrían salir con vida (véase Mapa 5).



Mapa 5
Ruta Turbo-Acandí-Sapzurro (ruta cubana)
Elaboración: América Navarro.

En esos años, para la mayoría de los inmigrantes el recorrido implicaba entre cuatro y siete días atravesando trochas, ríos y serranías, y soportando una humedad extrema, escasez de alimentos y lluvia continua. Solo quienes disponían de más recursos económicos podían bordear la línea costera en lancha, acortando su recorrido hasta llegar a la localidad indígena de Anachucuna, otro punto clave de ingreso a la selva (véase Mapa 5).

De esta manera, en un lapso relativamente corto, los flujos por el Darién se diversificaron y se incrementó el volumen de migrantes. Los de

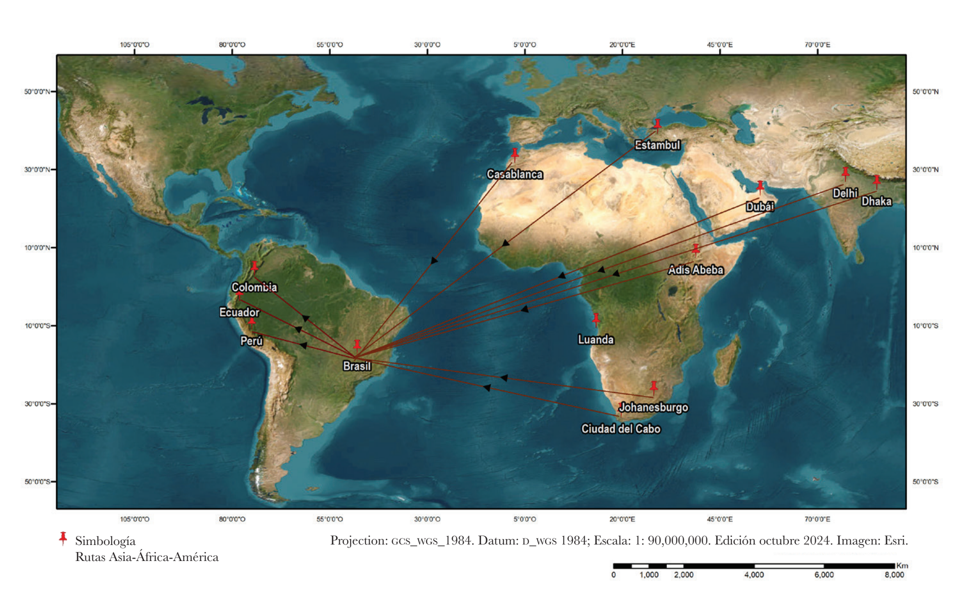


nacionalidad cubana y haitiana exploraron otros caminos, creando nuevas rutas y desafiando riesgos, lo que representó un reto logístico que exponía la miseria de la condición humana (Clot y Martínez, 2018) y les ocasionó numerosos sinsabores y pérdidas que se convirtieron en sus más tristes historias.

Europa, la primera frontera

De manera paralela, el endurecimiento de la política migratoria europea se tradujo en medidas de todo tipo para limitar la llegada y el libre tránsito de migrantes de origen africano y asiático, lo que impulsó a esta población a ver en América, especialmente en Estados Unidos, un nuevo destino y lugar de posibilidades. Delhi, Dhaka, Estambul, Dubái, Johannesburgo, Ciudad del Cabo, Casablanca, Luanda y Adís Abeba se convirtieron en puntos de conexión aérea del subcontinente indio y África con destino a Brasil. Desde allí, este flujo se trasladaría por diversos medios hacía Perú, Ecuador y Colombia (Vilchez, 2016) (véase Mapa 6).

Así, cruzar el Darién se convirtió en una oportunidad para las personas en movilidad desde el otro lado del Atlántico. Según datos del Sena-



Mapa 6
Rutas Asía-África-América; Brasil-Perú-Ecuador-Colombia
Elaboración: América Navarro.

front (s/f), durante 2018 casi la mitad de los migrantes que ingresaron de manera irregular por las estaciones de Lajas Blancas y San Vicente provenían de India y Bangladesh.

A medida que los flujos se incrementaron, en Panamá las comarcas indígenas Guna Yala y Emberá-Wounaan empezaron a cobrar por el cruce de sus territorios y por acampar en ellos, además de que comenzaron a proliferar servicios de traslado en las embarcaciones conocidas como piraguas. También se diversificó el número de nacionalidades de los migrantes. Al respecto, una de las consecuencias más notorias fue la integración de redes internacionales de trata de personas con estructuras locales para "facilitar" el cruce por el Darién, que sincronizaron algunas rutas y habilitaron otras nuevas, incluso marítimas, a altos costos (Villalibre, 2015; Miraglia, 2016).

La caída de Turbo

En 2018, tras la apertura de un servicio marítimo de Necoclí a Capurganá, la ruta de Turbo perdió fuerza. El trayecto por Necoclí resultaba más corto y seguro, lo que motivó a que los migrantes comenzaran a trasladarse por esa vía. Las embarcaciones tipo catamarán operaban de las 07:00 a las 17:00 horas, con dos tipos de salidas: unas para población local y turistas y otras para migrantes, quienes tenían que pagar forzosamente boleto de ida y vuelta, aunque el trayecto de retorno no fuera necesario (información obtenida en entrevistas).

En cuanto a cambios culturales, los habitantes locales comentaron cómo algunos oficios tradicionales de la zona comenzaron a desaparecer debido a que la población vio en los migrantes un modo seguro de obtener ingresos. Así, viejos oficios fueron rápidamente reemplazados por nuevos roles como ser lanchero, ayudante de lanchero, vendedor de artículos para acampar en la selva, puntero, facilitador, coyote, guía o cargador de bolsos y provisiones.

Por otro lado, las rutas para cruzar el Darién cambiaban regularmente por diversos motivos; entre las más conocidas y transitadas estaban las siguientes:

1. Turbo-Capurganá-El Cielo-Armilla-Anachucuna-Canaán Membrillo-San Vicente.
2. Necoclí-Capurganá-Carreto-La Llorona-Canaán Membrillo-San Vicente.

3. Turbo-Acandí-La Bandera-Come Gallina-Bajo Chiquito-Lajas Blancas.
4. Necoclí-Acandí-La Bandera-Come Gallina-Bajo Chiquito-Lajas Blancas (véase Mapa 7).



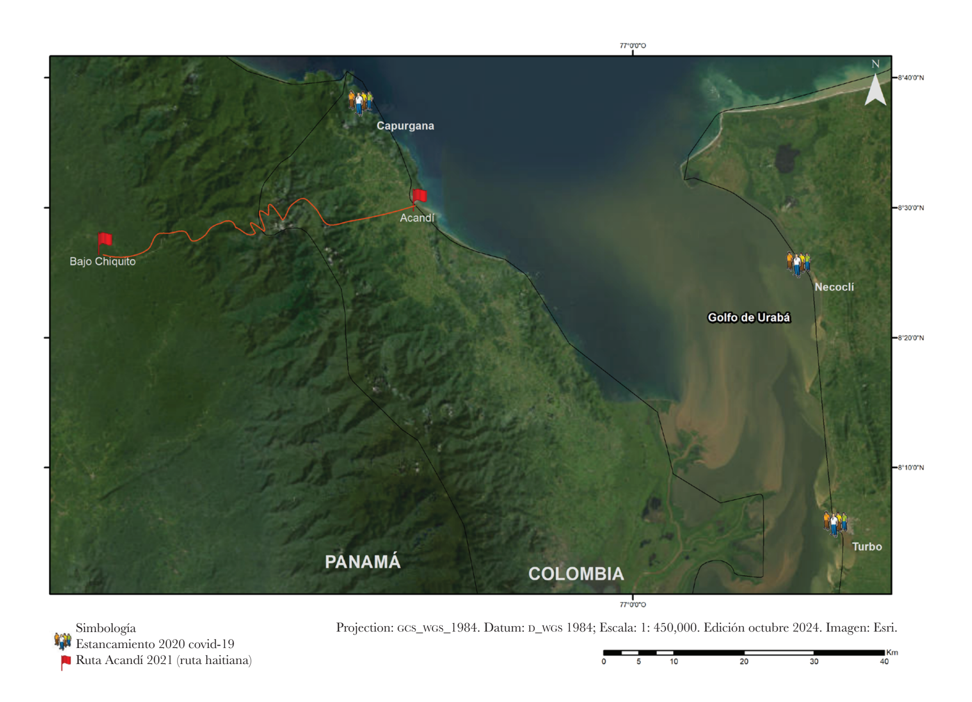
Mapa 7
Rutas más conocidas y transitadas para cruzar el Darién
Elaboración: América Navarro.

Para las personas migrantes todas las rutas implican una inversión económica considerable y largos recorridos con extensas caminatas que van de tres a seis días, traslados también en lanchas y piraguas y, finalmente, en los autobuses del Senafront de Panamá. Adicionalmente, de acuerdo con los testimonios, desde 2014 los grupos criminales y de trata de personas establecieron una práctica de extorsión a los migrantes que implicó el pago de impuestos, vacunas o colaboraciones, conocidos como "impuesto de llegada, pago de seguridad y de guía e impuesto de salida".

Como resultado de las medidas sanitarias adoptadas durante la pandemia por covid-19 y el cierre de los puertos fronterizos de Ecuador, Colombia y Panamá, el Senafront calculó que más de 25 000 migrantes, en

su mayoría de origen haitiano, se quedaron atrapados en Turbo, Necoclí y Capurganá (Corbino, 2021) hasta agosto de 2021, cuando la reapertura de la frontera panameña hizo resurgir la esperanza por continuar la travesía. No obstante, el gobierno de Panamá estaba dispuesto a admitir solo a 650 personas por día, lo que provocó presiones sobre todo de migrantes haitianos y cubanos, quienes acusaron a los dirigentes locales de falta de sensibilidad. La respuesta de las autoridades fue que, a partir de octubre de 2021, Acandí figuró como nuevo punto de control y cruce fronterizo.

Desde ahí hasta la frontera con Panamá la ruta implica una caminata de aproximadamente ocho horas. Después, para llegar a la población de Bajo Chiquito, inicia una nueva travesía desde una altitud de 50 metros, cruzando ríos y áreas pantanosas a través de una geografía accidentada, hasta alcanzar los mil metros de altitud, con variaciones climáticas significativas (véase Mapa 8).



Mapa 8
Lugares de estancamiento por covid-19, 2021. Acandí, ruta pospandemia 2022
Elaboración: América Navarro.



Según las personas entrevistadas, el tramo más difícil de atravesar es el de Panamá. Ana, que había salido con su familia de Ecuador un mes antes debido a que "hay mucha violencia [...] hay mafias extorsionadoras, vacunadores [...] quienes le amenazan a usted, le mandan un papel y le dicen que si no les da el dinero le van a quemar su negocio o lo van a matar", explicó que para llegar a Bajo Chiquito realizaron una caminata "de 6 de la mañana a 6 de la tarde, no dejando de caminar en la parte de Panamá".

En la entrevista compartió que en Panamá se enfrentaban los mayores riesgos. Para ella:

> Es peor que en la selva, porque en la selva al menos hay comida, hay bolos, hay pasión [...] pero cuando usted pasa el río de Panamá es terrible [...] hay agua, pero esa agua es agua contaminada y usted no se la puede tomar, y usted si se lanza así sin agua no llega hasta Bajo Chiquito, que es un lugar donde hay pura gente, así como en forma de indios (entrevista, migrante ecuatoriana, septiembre, 2023).

Un inmigrante haitiano de 30 años que cruzó por esa zona a finales de 2021 narró su experiencia en ese recorrido:

> Antes de entrar en Panamá tienes tres montañas muy altas, una primera de tres horas, una segunda de cuatro horas, subiendo y descendiendo, y la tercera aún más alta de seis horas. Después viene lo más difícil. Yo comienzo a subir al medio día, a las 6, 7 de la tarde llegas a una piedra muy grande, el cansancio te agota. Hay que pasar por abajo y mirar la selva negra, debes cruzar una piedra que le llaman la "loma de la muerte" porque, si la persona cae, muere. Abajo hay más selva y tienes animales salvajes. Después de eso tienes que llegar a un río, la gente sigue este río por tres días hasta llegar al primer refugio. En esos tres días comienza lo más peligroso porque está lloviendo y la tierra tiene mucho barro, tú tienes que agarrarte de los árboles para sostener la vida; ahí no tienes cómo dormir, vas como un zombi todo el tiempo, parece una zona de muerte. Al amanecer todo el mundo se va por un camino con mucha maleza. Los primeros en salir marcan el trayecto con ropas y usando machetes para saber por dónde ir, porque puedes morir y desaparecer. Después empieza el infierno porque no se puede comer, beber agua ni descansar, tampoco dormir, y también tienes que cuidarte de los

> bandidos que te roban y matan. Tu espíritu necesita energía, tienes que ser como un animal salvaje […] a veces tienes que abandonar a las personas que te acompañan. Después de eso sigue un río peligroso, la corriente se cruza con balsa […] me tocó mirar a niños que se los tragó el río […] desaparecieron. Llegando del lado de Panamá hay un verdadero infierno, ahí empiezas a mirar los muertos en el río […] huelen los muertos. En la primera parada comienzas a respirar un poco, todo mundo está con sed, tiene que esperar hasta que salga una buena fuente para tomar agua y no tomar el agua contaminada del río. Cuando ves el horizonte, estás cerca de la llegada (entrevista, migrante haitiano, diciembre, 2021).

Aun conociendo lo narrado por los entrevistados, en 2021, 83 000 migrantes de origen haitiano cruzaron el Darién por Acandí y su experiencia fue crucial para quienes siguieron ese camino. La elección de la ruta por la selva depende en gran medida de los recursos económicos con que se cuenta, pues los guías locales y los llamados "coyotes" ofrecen servicios cuya peligrosidad varía según el costo. Por ello, algunos optan por el transporte en lancha, mientras que otros eligen rutas terrestres más arduas, como la de Acandí, que ha sido definida como la más extrema y peligrosa, conocida también como "la ruta de los haitianos" (Clot y Martínez, 2018; Cárdenas, 2021).

En 2022 el número de cruces prácticamente se duplicó con respecto al año anterior. El Servicio de Migración de Panamá registró el ingreso de 248 284 migrantes irregulares, de los que el 70% era de Venezuela, seguidos de personas de Haití y de Ecuador, estos últimos como resultado de una nueva etapa de violencia política y económica en su país. Otro dato importante es que a partir de ese año el cruce de cubanos disminuyó porque cambiaron su ruta y comenzaron a viajar vía aérea a Nicaragua, evitando el paso por el Darién (Hernández, 2023).

La llegada masiva de migrantes venezolanos se hizo evidente, y con mayor frecuencia se fueron integrando familias jóvenes, mujeres solas o con hijos pequeños, hombres solos, población no binaria, menores no acompañados, grupos de vecinos y compañeros de trabajo. Estos conformaron contingentes de miles de personas a las que se sumaron otras que reemigraron desde Argentina, Chile, Brasil y Perú. En octubre de 2022 el flujo de venezolanos superaba las 150 000 personas (Senafront, s/f A) (véase Mapa 9).





Mapa 9
Países sudamericanos que contribuyeron al flujo internacional por el Darién con destino a Estados Unidos, 2022
Elaboración: América Navarro.

En términos generales, las rutas migratorias están controladas por organizaciones criminales que actúan como garantes de seguridad desde Turbo y Necoclí, y su dominio se extiende a lo largo del camino por la selva hasta la frontera con Panamá. La travesía más corta por el Darién dura entre cuatro y cinco días, mientras que la más larga, entre ocho y doce. En Necoclí, la playa se ha convertido en un vasto campamento de acogida para cientos de migrantes que esperan un lugar para continuar hacia Acandí y Capurganá. La espera puede prolongarse de una semana a diez días. Desde temprano, parten de los tres muelles del lugar embarcaciones con 60 y 80 pasajeros, en su mayoría migrantes, para navegar por el golfo del Urabá. Al llegar a Acandí o a Capurganá son trasladados por los mismos grupos que controlan el tráfico humano a los campamentos o albergues.

En Turbo y Necoclí les ofrecen servicios de traslado, guía y seguridad con un costo promedio de 340 dólares por persona, lo que cubre el pago

para cruzar el golfo de Urabá, una o dos noches de alojamiento sin cama en un campamento, un almuerzo ligero, traslado al segundo campamento, seguridad y guía hasta la frontera con Panamá. Una vez que efectúan el pago, les entregan un par de brazaletes que deben portar todo el tiempo. Al llegar al primer campamento, las personas migrantes tienen que entregar sus documentos de identidad o pasaportes, que son verificados en un sistema al que estos grupos tienen acceso. Si todo está en orden, a cada documento le fijan una calcomanía que funge como certificación. Ningún migrante puede llegar a la frontera sin haber cubierto ese pago.

Las cuotas por dichos servicios varían según la nacionalidad de los migrantes y, de acuerdo con sus relatos, oscilan entre 2 000 y 5 000 dólares por persona. Además, como parte de la modernización de los servicios prestados por esas organizaciones, en los campamentos de Capurganá y Acandí se comenzaron a vender –a precios elevados– alimentos, bebidas frías y tiempo aire para los móviles, servicios que solo algunas personas podían costear.

Una migrante venezolana que hizo esa travesía con su esposo y sus tres hijos nos compartió lo siguiente: "Pasamos mucha hambre y sed por todo el camino […] si a ustedes por sus universidades les hacen caso los gobiernos, yo sugeriría que, por favor, en cada punto de las fronteras colocaran comida y agua gratis". Respecto al tiempo de travesía en la selva agregó que "era seguir el viaje o quedarnos botados [en el Darién] y comer" (entrevista, migrante venezolana, enero, 2024).

La crisis se agudizó el 12 de octubre de 2022 cuando Estados Unidos anunció su decisión de rechazar a los migrantes venezolanos que llegaran por tierra a su frontera sur, lo que causó gran desconcierto. Dar el siguiente paso se tornaba difícil, ya que se tenía que decidir entre seguir avanzando y quedar atrapado en Panamá o en algún país de Centroamérica o volver a Venezuela (Piña, 2022).

En Necoclí, tres grupos de migrantes llamaron nuestra atención. El primero estaba conformado por nueve hombres y una mujer, todos vecinos de un barrio popular de Valencia, Venezuela. Se habían organizado para realizar el viaje y con ese fin vendieron sus autos, enseres domésticos y herramientas; algunos pidieron préstamos, otros lograron reunir recursos a través de sus familiares. El 5 de octubre de 2022 se reunieron en Medellín, desde donde abordaron un autobús hasta Necoclí. Allí compraron el equipo y las provisiones necesarias para cruzar la selva, y estuvieron a



punto de adquirir el llamado "combo", que incluía el pago de 280 dólares para cubrir los gastos de traslado marítimo, servicios de guía y el impuesto de entrada y protección en la selva.

Iban acompañados de un guía venezolano de 17 años que había cruzado tres veces el Darién y conocía la ruta para llegar hasta la frontera en Piedras Negras, Coahuila, México. Este joven les dibujó un mapa detallado de la ruta que seguirían. Sin embargo, el tiempo no fue favorable para el grupo, pues la noticia de que el 12 de octubre Estados Unidos cerraría su frontera los hizo reconsiderar los planes. Algunos vendieron lo que poseían para pagar su traslado de regreso a Venezuela y otros buscaron trabajo en alguna ciudad de Colombia; entre ellos había cocineros, mecánicos, peluqueros y albañiles.

El segundo grupo era una familia venezolana de origen campesino, compuesta por un matrimonio con dos hijos varones, de 18 y 16 años, y dos hijas, de 10 y cuatro años. Su ilusión era llegar a Estados Unidos para que los hijos mayores recibieran atención médica en los hospitales de caridad Shriners, pues ambos padecían una deformación en las manos y no habían recibido la atención requerida ni en Colombia ni en Venezuela. Sus recursos eran limitados y se dedicaban a la pesca y recolección de alimentos. Desafortunadamente, su plan de migrar a Estados Unidos se vio truncado por la política migratoria de Joe Biden.

El último grupo estaba formado por migrantes venezolanos que se conocieron al llegar a Necoclí. Cuatro eran hombres de entre 20 y 40 años, y dos familias con hijos pequeños. Entre todos montaron un campamento en la playa, compartían fogón e improvisaron una letrina. Gracias a la ayuda de unas religiosas, recibían provisiones y compartían sus alimentos. Dos días después de la noticia del llamado cierre de la frontera, este grupo tomó la decisión de dividirse. A pesar de lo difícil del momento, Jorge y José, cuñados que llevaban un par de años residiendo en Colombia, no quisieron volver atrás. Habían logrado ahorrar para emprender el viaje; además, su fe era ciega y "con invocaciones y oraciones al Señor Jesucristo" tenían la esperanza de alcanzar su objetivo.

A este último caso se dio seguimiento. Tras un año de emprender la aventura, Jorge logró llegar a Nueva Jersey, pero su cuñado tuvo menos suerte. Para él, cruzar la selva del Darién representó el primer reto, y gran parte de su éxito se debió a que buscó orientación sobre la ruta en redes sociales, principalmente en WhatsApp y TikTok. Jorge relató lo extenuante

del camino, cómo vio a familias y niños enfermos, y cómo experimentó algo que muchas personas entrevistadas mencionaron, "el olor de [los] muertos".

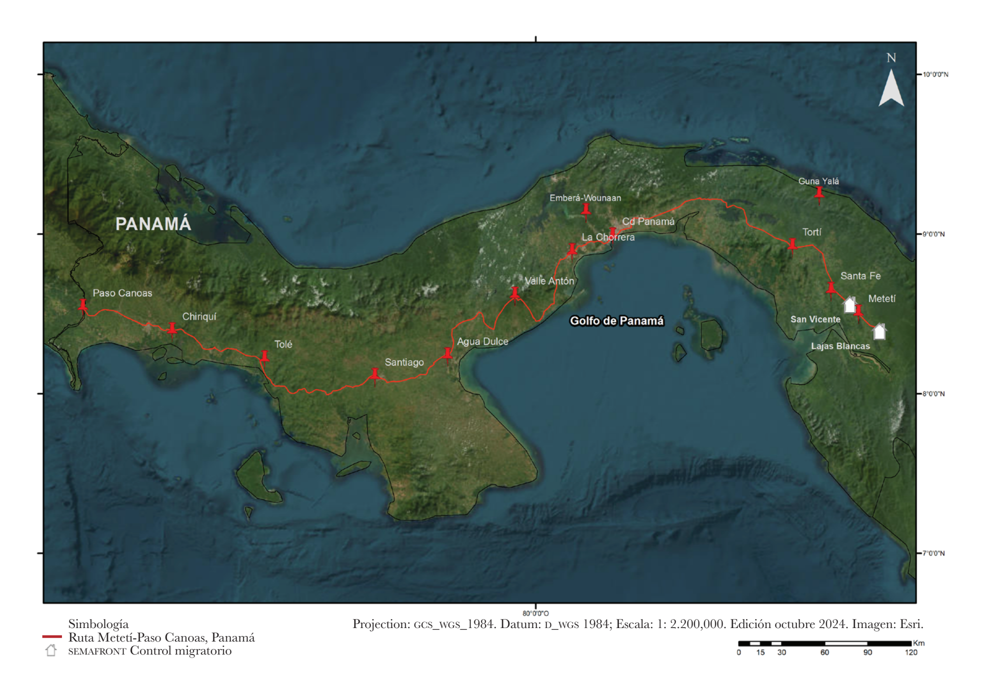
Unas bolsas azules esparcidas entre la maleza lo guiaron en el trayecto, donde se agrupó con gente de otras nacionalidades y descubrió cómo el agua era un elemento muy preciado. Logró llegar a Bajo Chiquito tras cuatro días de caminata y, como pudo, consiguió el dinero para pagar la piragua que lo llevaría a la estación migratoria de Lajas Blancas. Al llegar fue recibido por militares, quienes dividieron al grupo con el siguiente criterio: personas con tatuajes y sin ellos, lo que generó entre los primeros una sensación de estigma y discriminación.

En contra de lo que el gobierno estadunidense esperaba con el endurecimiento de su frontera, a partir del 12 de octubre de 2022 el flujo migratorio superó ampliamente las cifras de años anteriores; incluso se unieron personas de nuevas nacionalidades, como chinos. Meses después circuló el rumor de que Panamá y Costa Rica cerrarían sus fronteras al tránsito irregular, lo que provocó otra gran oleada migratoria.

Las instalaciones de los controles de Lajas Blancas y San Vicente, operadas por el Senafront y la agencia de migración en Panamá, en colaboración con organizaciones internacionales como la Federación Internacional de la Cruz Roja, el Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (Unicef) y el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), continuaron funcionando de manera regular. Los campamentos llegaron a albergar hasta 2 000 personas por día, de las que solo mil eran trasladadas a la frontera con Costa Rica, quienes debían pagar una tarifa de 45 a 50 dólares para su traslado en autobús desde el sur de Panamá hasta un campamento en el norte, cerca de la frontera costarricense. Es en este punto de conexión donde las autoridades panameñas y costarricenses coordinan el proceso que permite a los migrantes llegar a Costa Rica (Senafront, s/f A) (véase Mapa 10).

En Costa Rica, agencias gubernamentales y organizaciones internacionales brindan a los migrantes alimentos, albergue y atención médica básica en los Centros de Atención Temporal para Personas Migrantes. Con estas medidas se busca que continúen su trayecto lo más rápido posible hacia Nicaragua. Tras ocho horas en autobús y un pago de 40 dólares, se les traslada a Los Chiles, un cantón de la provincia de Alajuela en la frontera con Nicaragua, con cerca de 35 000 habitantes, que posee una economía básicamente agropecuaria. Durante muchos años el cruce hacia





Mapa 10
Ruta Metetí- Paso Canoas, Panamá, frontera con Costa Rica
Elaboración: América Navarro.

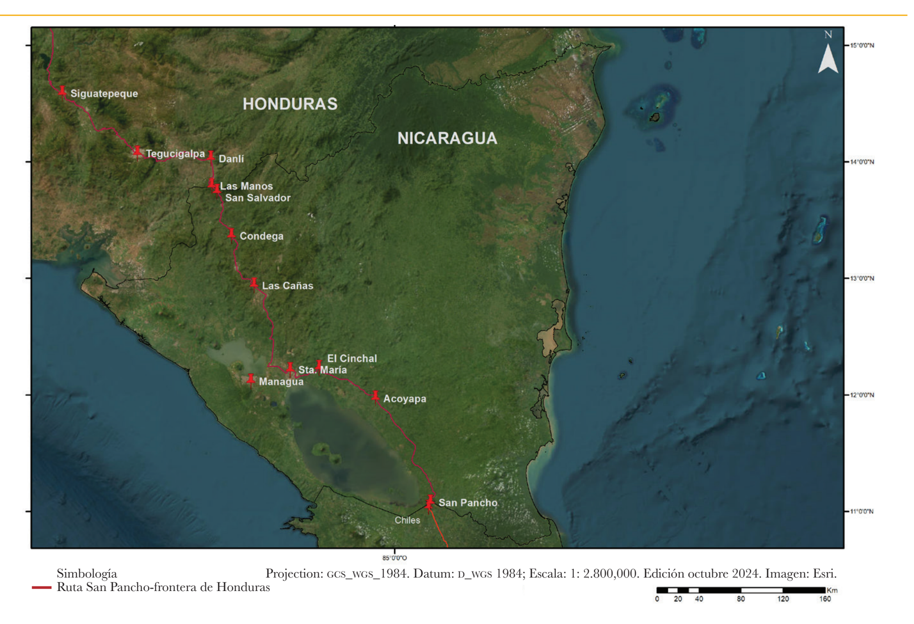
Nicaragua se realizaba a través del río San Juan, pero ahora está formalmente cerrado (véase Mapa 11).

En Los Chiles los migrantes son abordados por guías, taxistas clandestinos y coyotes que ofrecen opciones para desplazarse ocho kilómetros hasta el puesto fronterizo de Las Tablillas (véase Mapa 11). Durante la temporada de lluvias, transitar implica el pago de un derecho de piso. Algunos vecinos de la zona rentan botas de hule por tres dólares, otros cobran por limpiar el lodo de los pies de los migrantes y otros les venden almuerzos y bebidas (véase Mapa 12).

A diferencia de Panamá y Costa Rica, que gestionan la migración en tránsito de manera coordinada, Nicaragua carece de una política oficial al respecto, por lo que las autoridades migratorias y policiacas actúan a discreción. Si un migrante desea entrar al país por el punto fronterizo de San Pancho, Nicaragua, debe pagar 150 dólares; de lo contrario tendrá que cruzar por alguna trocha, bordear una alta barda de concreto, transitar por campos de naranjos y caminar en busca de transporte no oficial bajo



Mapa 11
Ruta Paso Canoas, Costa Rica-Los Chiles, frontera con Nicaragua, 2023
Elaboración: América Navarro.



Mapa 12
Ruta San Pancho, Nicaragua-Las Manos, frontera con Honduras, 2023
Elaboración: América Navarro.



el calor húmedo. Una vez que se ha logrado franquear Nicaragua, el siguiente reto será cruzar la frontera con Honduras, donde existe la opción de hacerlo de manera oficial o clandestina, dependiendo de los recursos económicos con que se cuente.

La ruta de Guasaule, Honduras, a El Salvador: tránsito por el país más pequeño de Centroamérica

El cruce fronterizo de Guasaule, Honduras, es un punto de tránsito para cientos de migrantes nicaragüenses que abandonan su país por necesidad y miedo. A través de lo que llaman una "excursión", estos migrantes cruzan el Triángulo Norte de Centroamérica rumbo a Estados Unidos. Desde la revuelta de 2018, la situación económica y política en Nicaragua ha empeorado y ha provocado un gran éxodo. Se estima que al puesto de Guasaule llegan a diario hasta 40 autobuses con migrantes, de los que el 90% es nicaragüense.

Como en otras fronteras, el uso de trochas o "pasos ciegos" es una alternativa. A menos de un kilómetro de la aduana, el negocio de los balseros está floreciendo. Con un neumático amarrado a un marco de madera, los balseros trasladan a las personas de una orilla a otra del Guasaule, río que marca la frontera entre Nicaragua y Honduras; el cobro por ese servicio oscila entre 20 y 30 lempiras (de uno a cinco dólares), mientras que quienes cruzan el río a caballo pagan cien lempiras. Para vendedores de comida, balseros y cambistas de moneda, el éxodo nicaragüense representa una ventana de oportunidad para generar recursos (Hernández, 2023).

El ingreso de migrantes nicaragüenses a Honduras se realiza de manera sencilla. La principal terminal de autobuses se encuentra a unos pasos de la aduana, desde donde salen los transportes hacia Choluteca, población localizada a 46 kilómetros. El siguiente punto es El Amatillo, puerto de entrada a El Salvador. El tiempo para atravesar Honduras es de tres horas. Según el Instituto Nacional de Migración de Honduras (2022), entre el 1 de enero y el 23 de octubre de 2022 sumaron 239 091 los nicaragüenses que viajaron por ese país.

El Amatillo, ubicado en el departamento de La Unión, es el primer puesto fronterizo integrado por El Salvador. En octubre de 2023 se inauguraron las instalaciones de ese moderno recinto, que opera en forma conjunta entre los gobiernos de Honduras y El Salvador. El cruce se realiza de manera rápida y sencilla, ya que las personas solo deben mostrar su

documentación de viaje –pasaporte o cédula de identidad– al salir o entrar, mientras que quienes no cuentan con ella pueden ingresar en balsas por el río Goascorán.

En autobús, el trayecto de El Amatillo a San Salvador es de cinco horas, y desde ahí la empresa Cóndor Internacional ofrece el servicio de transporte directo hacia la frontera de Tecún Umán por un costo de 45 dólares por persona. Un salvadoreño de 22 años hizo las siguientes recomendaciones:

> Lo ideal es viajar con equipaje ligero y reservar dos días antes los pasajes. Cuando uno sale de El Salvador comienza la odisea. La gente no debe cambiar todos los dólares en quetzales, a lo mucho unos cien. En el camino, de ocho horas, los choferes están en contacto con los policías y generalmente en todos los puntos te paran y extorsionan, aun cuando seas salvadoreño. Debes decirles a los policías que vas para el refugio del Quetzal, eso te dará cierta cobertura (entrevista a migrante salvadoreño, febrero 2024) (véase Mapa 13).



Mapa 13
Corredores migratorios en el territorio del Triángulo del Norte, 2023
Elaboración: América Navarro.



El Salvador desde hace tres décadas es un país de salida de emigrantes hacia Estados Unidos; el tránsito de migrantes de otros países por su territorio no representa un flujo importante, ya que estos suelen ingresar a Guatemala desde Honduras.

Honduras: restricciones migratorias y exención en el cobro de salvoconductos

Las Manos es la frontera terrestre más cercana a Tegucigalpa. Los migrantes ingresan generalmente a Honduras a través de trochas, posteriormente se trasladan en vehículos de carga y mototaxis hacia Danlí, donde deben tramitar un salvoconducto por el que esperan de uno a dos días debido al alto número de solicitudes. Al salir de ese poblado lo primero que hacen es ubicar los "buses de inmigrantes", viejos autobuses que ofrecen servicios a bajo costo.

El trayecto de Danlí a Tegucigalpa es de 160 kilómetros y demora cuatro horas transitando por una carretera angosta y llena de baches. En ese recorrido los migrantes se encuentran con retenes de la policía o del ejército en los que les piden cooperación, que consiste en aportaciones en lempiras o dólares. Pese a ello, los migrantes consideran que Honduras no es un país que los rechace o discrimine (véase Mapa 13).

Para llegar de Tegucigalpa a la frontera con Guatemala existen tres pasos fronterizos oficiales. Los más importantes son Agua Caliente y el puerto de Corinto; los tramos carreteros por recorrer son de 300 y 370 km, respectivamente, aunque las malas condiciones de los caminos hacen que los transportes demoren hasta seis horas. En el puerto de Corinto se llevan a cabo controles rigurosos para ingresar a Guatemala que incluyen registros biométricos; sin embargo, como en otras fronteras de Centroamérica, quienes no cumplen con los requisitos para el ingreso oficial pueden acceder a través de trochas (véase Mapa 13).

Guatemala: un difícil camino para el migrante

La población de Agua Caliente, Honduras, es para muchos el punto de llegada más cercano a Guatemala, donde las condiciones de movilidad son severas. A lo largo del día se observa el trajín de cientos de personas caminando por trochas para evitar el cruce de la garita fronteriza. Una vez en Guatemala, la primera meta consiste en llegar a Esquipulas, un lugar clave en la ruta hacia Estados Unidos, donde se ha establecido una

compleja red dedicada al tráfico humano. Según la opinión de muchos migrantes, cruzar Guatemala de manera irregular sin la ayuda de una organización criminal puede resultar peligroso (véase Mapa 13). Una mujer venezolana de 34 años comentó que Guatemala fue el país del trayecto en el que menos atención recibió. "En Honduras nos dieron un salvoconducto para atravesar el país en cinco días y no nos cobraron nada. Aquí desde que llegamos no hemos visto nada de parte del gobierno, más bien ha resultado en un gran robo la presencia de la policía" (entrevista, migrante venezolana, octubre, 2023).



Imagen 1
Ellas y el mapa en Tapanatepec, Oaxaca
Fuente: América Navarro, 2023.

Existe consenso entre los migrantes de que en Guatemala se vulneran todos sus derechos. Abundan los testimonios de mujeres que señalaron abusos sexuales y psicológicos al ser encerradas en cuartos antes de que los "encargados del orden" las dejaran salir hacia la frontera con México. A lo largo de esa ruta deben cruzar varios retenes, por lo que muchas veces prefieren caminar por terrenos escarpados para evitar ser capturados por la policía o el ejército. En cada retén o control los guardias solicitan contribuciones o mordidas de entre 10 y 30 dólares o su equivalente en quetzales.

El pago por el traslado a la frontera de Tecún Umán es de 300 dólares, que incluye una o dos noches de alojamiento, alimentos y traslado en vehículo privado en condiciones de hacinamiento sin la posibilidad de bajar. Otro de los retos es evitar ser retenidos por grupos criminales, generalmente formados por hombres armados vestidos con ropa oscura que exigen una cuota por persona o sustraen las pertenencias de valor.



Una joven pareja venezolana con un hijo de tres años compartió su experiencia de viaje por Guatemala:

> En la frontera con Guatemala Nanys entró en estado depresivo y no tenía cómo seguir el camino. Volver resultaba una locura. Duramos atorados tres días en Esquipulas hasta que ella logró recuperarse. Para entonces aún nos quedaban algunos ahorros, con ello pudimos pagar el servicio de los coyotes. El traslado por Guatemala era muy incómodo, autos pequeños y con demasiados pasajeros, uno no se podía bajar a comer o al baño, había retenes de la policía y de bandas criminales, los choferes se bajaban a negociar con estos sujetos, usaban nombres o apodos de gente y claves, luego les daban el visto bueno para seguir. Unas dos horas antes de llegar a la frontera con México tomamos un autobús a Tecún Umán. Saliendo de la terminal fuimos retenidos por unos supuestos guías, quienes nos engañaron y robaron el celular y todo el dinero. Aunque la frontera estaba cerca no teníamos para pagar la balsa por el río. El que se animó a pedir dinero fue Edis. Gracias a la gente que nos apoyó pudimos llegar a Ciudad Hidalgo (entrevista, migrante venezolano, octubre, 2023).

Pero al llegar a Tecún Umán, sea caminando o en autobús, existen otros peligros, como lo relató un migrante salvadoreño:

> Recomiendo que al llegar a ese poblado si le preguntan no responda más de lo que le pregunten, que no pregunte nada a nadie, porque desde el momento que uno se baja del bus caen buitres de todos lados. Recomiendo no cruzar el río por la noche porque a esa hora hay muchos secuestros. Si vas a cruzar a Ciudad Hidalgo, recomiendo hacerlo entre 11 de la mañana y dos de la tarde porque a esa hora cruza la gente de Guatemala que viene de compras a México. Y también que hagan que conocen al conductor del Waze porque eso disfraza que eres migrante. Aconsejo buscar la base de combis; son dos opciones, una para migrantes que se salta los controles y vale como 500 pesos o irse de combi normal, lo bajan antes del retén y rodear caminando. De esa manera solo pagas 50 pesos, pero el conductor no se hará cargo de ti si te paran. Recomiendo ir sin gorra, sin bandoleras, sin mochilas [...] y si Dios permite llegas al centro de Tapachula. Una vez ahí sugiero buscar un Oxxo y comprar un chip de Telcel para comunicarte y ahorrar dinero (entrevista, migrante salvadoreño, octubre, 2023).

México: Tapachula, el otro tapón

La importancia de Chiapas, y particularmente de Tapachula, en la recepción del flujo migrante tiene sus antecedentes en el inicio del nuevo milenio. El tren conocido como La Bestia dinamizó la movilidad del flujo principalmente centroamericano, desde un entorno caracterizado como peligroso, con la finalidad de cruzar el territorio mexicano y llegar a Estados Unidos (Casillas, 2008). En las últimas dos décadas, diversos autores han tratado el tema, exponiendo los riesgos y las violaciones de todo tipo que sufrieron las personas que utilizaron La Bestia. Pandillas como las maras, grupos de secuestradores e incluso funcionarios de los retenes del Instituto Nacional de Migración (INM) incurrieron en actos que violentaban los derechos humanos, siendo las mujeres las más vulnerables y expuestas a riesgos (Ruiz, 2001; Casillas, 2008; Castillo y Nájera, 2016; Hernández y Mora, 2022).

Entender la complejidad de las rutas migratorias centroamericanas a través de México implica comprender que el tren ha sido clave en la travesía de los migrantes, a pesar de los costos económicos y los riesgos humanos que representaba (Casillas, 2008) (véase Mapa 14). No obstante, el



Mapa 14

Rutas ferroviarias tradicionales en La Bestia a partir de 2000

Elaboración: América Navarro.



20 de septiembre de 2023 esta situación cambió cuando el INM, en alianza con la empresa Ferromex, anunció el cierre de 60 líneas de tren.

Antes de ese anuncio, en enero de 2023, el gobierno de México, a través de la Secretaría de Relaciones Exteriores, anunció que se estaban logrando avances en materia migratoria con el presidente Biden; en concreto, hizo alusión a que se podrían solicitar 880 000 visas y permisos humanitarios en una aplicación en el celular, CBP One, desde cualquier parte del mundo. Las visas se distribuirían de la siguiente manera:

1. 390 000 para México.
2. 164 000 para Guatemala, Honduras y El Salvador.
3. 326 000 para Venezuela, Cuba, Nicaragua y Haití.

Esta disposición contribuyó al aumento de los flujos, por lo que con el paso del tiempo cambiaron las reglas. El 12 de mayo de 2023, Estados Unidos puso fin al título 42; no obstante, entró en vigor el título 8. Posteriormente, solo se podía solicitar una cita a través de CBP One a partir de la Ciudad de México, y de ahí en adelante en territorios ubicados geográficamente en el norte del país. Estos cambios, sumados a la suspensión de las rutas del tren, formaron parte de las medidas de presión que el gobierno de Estados Unidos, a través de la US Customs and Border Protection (CBP), ordenaba a México por mediación del comisionado del INM, representantes de la Secretaría de la Defensa Nacional (Sedena) y la GN, así como de la gobernadora del estado de Chihuahua, entre otros funcionarios, con el argumento de "despresurizar" la frontera norte (INM, 2023).

Estas disposiciones tuvieron consecuencias inmediatas. Durante el recorrido en campo a finales de septiembre de 2023 se pudo documentar cómo las personas migrantes entrevistadas en Tuxtla Gutiérrez, Arriaga, Pijijiapan, Escuintla, Tapachula, Ciudad Hidalgo, en Chiapas, y San Pedro Tapanatepec, en Oaxaca, daban cuenta no solo de la imposibilidad de que el tren continuara siendo su medio de transporte en el paso por México, sino también de una serie de devoluciones desde la frontera norte del país, incluso con la cita CBP One asignada.

Los migrantes entrevistados hicieron particular énfasis en los estancamientos que padecieron durante semanas e incluso meses en terminales de autobuses y albergues de diferentes lugares, destacando las esperas pro-



Imagen 2
La batalla por un lugar en un mundo de hombres. Pijijiapan, Chiapas
Fuente: América Navarro, 2023.

longadas en Tapachula como consecuencia del inicio del trámite de cualquier documento que les permitiera transitar "libremente" por territorio mexicano. Este asunto ha sido estudiado por autoras como Nájera (2022) y Jasso (2023), quienes plantean cómo los migrantes centroamericanos –a los que habría que agregar un cúmulo de nacionalidades de Sudamérica, Asia y África–, en su paso por el territorio nacional, han convertido esta ciudad en un lugar de desplazamiento y "estancia prolongada".

En San Pedro Tapanatepec jóvenes venezolanos compartieron cómo estando en Piedras Negras, Coahuila, a cinco días de la entrevista con funcionarios de la CBP, fueron devueltos por la GN hasta la frontera sur. Los jóvenes se encontraban abatidos después de semanas de espera sin poder salir del lugar y ante la evidente imposibilidad de obtener una nueva cita. Fuimos testigos, por medio de entrevistas y de observación participante, de muchas otras historias que daban cuenta de cómo las medidas tomadas por México implicaban prácticamente un proceso de externalización de la frontera de Estados Unidos, y que la violación de los derechos humanos era común denominador.

Por otra parte, en diciembre de 2023, la Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados (COMAR) reportó 140 982 personas solicitantes de refugio en México, de las que 77 450 lo habían hecho en Tapachula y 9 413 en Palenque; es decir, 62% de los solicitantes, lo que denota la importancia de Chiapas en la recepción de este flujo. Encabezan la lista de los países de origen los siguientes: Haití, Honduras, Cuba, El Salvador, Guatemala, Venezuela, Brasil, Chile, Colombia y Afganistán (COMAR, 2023). De



acuerdo con información obtenida en entrevistas a funcionarios de esta dependencia:

> Solo en Tapachula son alrededor de 71 nacionalidades las que hacen presencia […] es en 2018 como consecuencia de las caravanas migrantes donde se puede ubicar un antes y un después en cuanto a la intensidad del flujo migratorio internacional. En ese año a Tapachula llegaron cerca de 20,000 personas. Para 2019 fueron 72,000; en 2020, el flujo disminuyó a 40,000 por las medidas tomadas ante la pandemia de covid-19; posteriormente, en 2021 llegaron 130,000 personas; en 2022, 118,000; por último, hasta el mes de septiembre de 2023 el registro indicaba 112,000, y proyectamos alrededor de 150,000 para cerrar el año. Tan solo del 15 al 30 de septiembre atendimos 19,671 personas (entrevista, funcionarios de COMAR, 2023).

Como es del dominio público, las personas inmigrantes enfrentan procesos de espera que duran semanas e incluso meses, lo que ha hecho de Tapachula un tapón de entrada a México, situación que rebasó a algunos actores que proveen servicios, como el transporte. Ha alcanzado tal magnitud la presión en esta ciudad que se ha dado una especie de expansión del tapón a municipios contiguos en la franja de la costa chiapaneca.

Tendederos de ropa improvisados en las cercas de albergues como Viva México, en Tapachula, fogones al aire libre en Ciudad Hidalgo y servicios de peluquería en las calles, nos advertían sobre el proceso de estancamiento que las entrevistas confirmaron. Las terminales de autobuses de Escuintla, Arriaga y Pijijiapan mostraban un lleno total, con familias enteras que nos describieron, más que la espera, su desesperanza ante la imposibilidad de salir por medios oficiales y seguros. En estos lugares, donde se observaban además letreros del tipo "solo mexicanos", entrevistamos a personas de Venezuela, Colombia, Cuba, Honduras, Ecuador, Haití, Brasil, Argentina y Uzbekistán; muchas de ellas optaban por servicios de traslado clandestino, poniendo en riesgo sus vidas (Gómez, 2023).

Se pudo documentar que en los puntos de control la GN permitía, a cuentagotas, que las personas migrantes transitaran a pie, revisando solo a las que viajaban en autobús, del cual tenían que bajar y continuar a pie. Esto las obligaba a caminar por los bordes de la carretera Costa-Soconusco de Chiapas, rumbo a San Pedro Tapanatepec, Oaxaca, soportando temperaturas superiores a 38 °C (véase Mapa 15).



Mapa 15
Ferrocarril, carretera y presencia de la Guardia Nacional en corredor migratorio del sur de Chiapas, 2023
Elaboración: América Navarro.

De los casos documentados en esta investigación, solo cinco lograron llegar a Estados Unidos. Uno de ellos fue la familia Narín, que ingresó a México por el Suchiate y se estancó más de un mes en Tapachula. Desde allí pudieron llegar a Matamoros, en la frontera norte, pero fueron devueltos a Villahermosa. Con desánimo, pero una gran fe, reiniciaron la marcha desde Tuxtla Gutiérrez siguiendo la ruta Cintalapa-Arriaga-Tapanatepec-Tehuantepec. Trabajaron algunas semanas en Tehuantepec, para dirigirse después a Oaxaca y Ciudad de México, en donde permanecieron un par de semanas. Los Narín continuaron la ruta Saltillo-Monterrey, en donde consiguieron trabajo, para después viajar a Ciudad Juárez y llevar a cabo la entrevista en el CBP. Finalmente, ingresaron a Estados Unidos como refugiados por Denver. Su recorrido implicó seis meses de estancamientos, con aciertos e infortunios en su camino para alcanzar el tan anhelado "sueño americano".



Reflexiones finales

El estudio de los corredores y rutas de desplazamiento del Tapón del Darién al de Tapachula, desde miradas interdisciplinarias, ha sido interesante. A través de la representación cartográfica de la información procedente de diversas fuentes, fue posible interpretar los trazos tanto de rutas tradicionales como nuevas, haciendo un cruce de metodologías de las disciplinas geográfica y sociológica, mediante nuevas cartografías que convirtieron el territorio y el paisaje en testigos de los hechos.

La visualización cartográfica y el análisis geográfico y sociológico de las rutas y corredores migratorios permitieron identificar el territorio involucrado y entretejer un discurso que vincula el contexto económico, político y social con el espacio donde ocurren los desplazamientos, para reflexionar sobre la importancia del medio físico en la explicación de estos movimientos. La espacialización del largo desplazamiento de las personas migrantes permitió evidenciar, en un primer momento, las adversas condiciones del medio físico a las que se enfrentan en el cruce por el Darién, en la frontera Colombia-Panamá, para posteriormente seguir sorteando adversidades con autoridades fronterizas y grupos del crimen organizado desde Colombia hasta México.

En México, la posición geoestratégica de Chiapas, sumada a su conexión comercial a través del Pacífico y el Atlántico, está cambiando las dinámicas fronterizas del sur y esto ha favorecido la presencia de cárteles del narcotráfico y grupos del crimen organizado que se disputan el territorio, lo que implica el control de la frontera en sí. Se trata de una dinámica parecida a la observada en otros países expulsores de población o, mejor dicho, desde donde la población se desplaza forzosamente debido sobre todo, según nos expusieron, a la pobreza y la violencia.

Además, en el ámbito transfronterizo tanto en la frontera norte como en la sur de México permea la violencia que ejercen los cuerpos castrenses, pero no solo ellos, sino también, como se ha mencionado, integrantes de los cárteles del narcotráfico y del crimen organizado, que controlan mediante estrategias de terror, como desapariciones, las rutas, los costos de traslado y, en términos generales, la frontera en sí. Haber levantado puntos de control GPS en los recorridos de campo, que posteriormente fueron proyectados en el SIG, condujo a una paradoja: cómo explicar que un flujo que se desplaza por un corredor altamente militarizado esté bajo el control de grupos del crimen organizado.

La espacialización permitió identificar patrones espaciales de coincidencia y cercanía de carreteras y, en el caso de México, también de vías férreas y puestos de control de la GN en la región Soconusco-Costa de Chiapas. Asimismo, las entrevistas realizadas y la observación participante evidenciaron la percepción por parte de los migrantes y algunos pobladores locales de que Tapachula es una ciudad tapón que aprisiona el flujo en diferentes lapsos de tiempo. Además, por medio de las entrevistas se pudo dar seguimiento a distancia a la familia Narín, quienes dieron cuenta del trazo de nuevas rutas que permiten salir del tapón de Tapachula y de la astucia que tuvieron para llegar a Estados Unidos utilizando las mismas reglas legales que impone el país del norte.

Agradecimientos

Los autores agradecen a los revisores del artículo por sus pertinentes observaciones. La investigación se realizó en el marco de los proyectos "Desplazamientos forzados y transformaciones de territorialidades indígenas en la frontera sur de México. Chiapas 1970-2022", con financiamiento PAPIIT-DGAPA UNAM, número IA301424, y "Circuitos migratorios, tránsito y movilidad en las fronteras Colombia-Panamá y México-Guatemala, 2010-2023", Centro de Estudios Migratorios de la Universidad de los Andes.

Bibliografía

Alimonda, Héctor (2014). "La problemática del desarrollo ambiental. Una introducción a la ecología política latinoamericana pasando por la historia ambiental", en Neptalí Monterroso, Luis Alfonso Guadarrama y Lilia Zizumbo (eds.). *Democracia y desarrollo en América Latina*. Toluca: UAEM, pp. 139-174.

Álvarez, Soledad, Claudia Perdone y Bruno Miranda (2021). "Movilidades, control y disputa espacial. La formación y transformación de corredores migratorios en las Américas", *Périplos. Revista de Investigación sobre Migraciones*, 5(1), pp. 4-27.

Bermúdez, Daniel, Evelyn Betancort, Luis Gutiérrez y Gloria Morales (2023). "Propuesta para generar un corredor migratorio socioecológico en el Tapón del Darién", *Tlatemoani. Revista Académica de Investigación*, 14(43), pp. 138-165.



Botero, Carlos (2009). "Los efectos dinámicos del puerto de Urabá", *Revista Politécnica*, 5(8), pp. 9-25.

Cabrera, Ada y Jesica Carrillo (2022). "La selva o Tapón del Darién en disputa. Instrumentalización de la tensión entre la movilidad y el control migratorio en el actual contexto de caos sistémico", en Ada Cabrera, Blanca Cordero y Eduardo Crivelli (coords.). *El orden hegemónico contemporáneo del sistema-mundo moderno*. Puebla: BUAP, pp. 89-132.

Cárdenas, Wilmer (2021). "Los olvidados deseantes del Darién en busca del norte", *Quaestiones Disputatae: Temas en Debate*, 14(28), pp. 157-170.

Carreño, Ángela (2012). "Refugiados en las fronteras colombianas: Ecuador, Venezuela y Panamá", *Encrucijada Americana*, 5(1), pp. 6-24.

Casillas, Rodolfo (2008). "La ruta de los centroamericanos por México, un ejercicio de caracterización, actores principales y complejidades, *Migración y Desarrollo*, (10), pp. 157-174.

Castillo, Manuel y Jéssica Nájera (2016). "Centroamericanos en movimiento: medios, riesgos, protección y asistencia", en María Eugenia Anguiano y Daniel Villafuerte (coords.). *Migrantes en tránsito a Estados Unidos. Vulnerabilidad, riesgos y resiliencia*. Ciudad de México: COLEF/UNICACH, pp. 71-98.

Castro, Guillermo (2005). "De civilización y naturaleza: notas para el debate sobre historia ambiental latinoamericana", *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia*, 20, pp. 99-113.

Ceja, Iréri y Jacques Ramírez (2022). "La migración haitiana en la región andina y Ecuador: políticas, trayectorias y perfiles, *Estudios Fronterizos*, 23, pp. 1-24.

Clot, Jean y Germán Martínez (2018). "La 'odisea' de los migrantes cubanos en América: modalidades, rutas y etapas migratorias", *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, 13, pp. 1-30.

Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados (2023). La COMAR en números, septiembre de 2023. https://www.gob.mx/comar/es/articulos/la-comar-en-numeros-355058?idiom=es

Congreso Panamericano de Carreteras (1991). *Carretera del Tapón del Darién*. Bogotá: Ministerio de Transporte.

Corbino, Mariano (2021). "La frontera olvidada, el Tapón de Darién", *Boletín del Departamento de Seguridad Internacional y Defensa*, 44, pp. 5-6.



Echeverri, Jonathan, Juan Ordóñez, Jorge Álvarez y Nicolás Bard (2023). "Reflexiones sobre la construcción del tráfico de migrantes en Colombia a partir del caso de Urabá", *Secuencia*, 116, pp. 1-26.

Ficek, Rosa (2016). "Imperial Routes, National Networks and Regional Projects in the Pan-American Highway, 1884-1977, *The Journal of Transport History*, 37(2), pp. 129-154.

Gómez, Alejandro (2023). "Accidentes de migrantes en Chiapas 2023", *Diario del Sur*, 2 de diciembre. https://www.diariodelsur.com.mx/local/accidentes-de-migrantes-en-chiapas-2023-11089325.html

Hernández, Alberto (2023). "Nicaragua y la lucrativa ruta migratoria", *Latinoamérica 21*. https://latinoamerica21.com/es/nicaragua-y-la-lucrativa-ruta-migratoria/

— y Carlos Ibarra (2023). "Navegando entre dominación y empatía: desafíos éticos y metodológicos en la investigación del corredor migratorio del Tapón del Darién", *Tramas y Redes*, 5, pp. 29-46.

Hernández, Rafael y José Mora (2022). "Mujeres migrantes. Entre el desplazamiento y el tránsito precario por México", en Rafael Hernández y Chantal Lucero-Vargas (coords.). *Vulnerabilidad en tránsito. Peligros, retos y desafios de migrantes del norte de Centroamérica a su paso por México*. Tijuana: COLEF, pp. 85-124.

Instituto Nacional de Migración (2023). "Acuerdan INM y Ferromex acciones con 3 niveles de gobierno y CBP". https://n9.cl/8q8ar

Instituto Nacional de Migración de Honduras (2022). *Estadísticas migratorias*. https://inm.gob.hn/estadisticas.html

Jasso, Rosalba (2023). *Vidas truncadas: muertes de personas migrantes centroamericanas en tránsito por México*. Ciudad de México: UNAM.

León, Alejandra y Alejandro Antolínez (2021). "Necropolítica y migración. Colombia y sus dos caras en la gestión de flujos migratorios transnacionales y transcontinentales", en *Necropolítica en América Latina: Algunos debates alrededor de las políticas de control y muerte en la región*. Bogotá: UNIANDES-Programa de Investigación de Política Exterior Colombiana, pp. 87-97.

Luque, Arturo, Pedro Carretero y Pamela Morales (2019). "El desplazamiento humanitario en Ecuador y los procesos migratorios en su zona fronteriza: vulneración o derecho", *Revista Espacios*, 40(16), pp. 3-13.



Miraglia, Peter (2016). "The Invisible Migrants of the Darién Gap: Evolving Immigration Routes in the Americas", *Council on Hemispheric Affairs*, 18 de noviembre.

Miranda, Bruno (2021). "Movilidades haitianas en el corredor Brasil-México: efectos del control migratorio y de la securitización fronteriza", *Périplos*, 5(1), pp. 108-130.

Nájera, Jéssica (2022). "Procesos de establecimiento de migrantes latinoamericanos recientes en la Ciudad de México: el trabajo como un medio esencial", *Notas de Población*, (114), pp. 129-151.

Piña, Ingrid (2022). "Abandonados por los Estados Unidos: migrantes venezolanos llenan los vacíos en la comunicación de la política migratoria". Proyecto de estudio independiente. https://digitalcollections.sit.edu/isp_collection/3662

Polo, Sebastián, Enrique Serrano y Laura Manrique (2019). "Panorama de la frontera entre Colombia y Panamá: flujos migratorios e ilegalidad en el Darién", *Novum Jus*, 13(1), pp. 17-43.

Porras, Aleix (2023). "Repensando la respuesta humanitaria a la crisis del Tapón del Darién en el marco de los ODS: el triple nexo humanitario en perspectiva, *Análisis Jurídico-Político*, 5(10), pp. 147-178.

Ruiz, Olivia (2001). "Los riesgos de cruzar. La migración centroamericana en la frontera México-Guatemala", *Frontera Norte*, 13(25), pp. 7-41.

Schmidtke, Rachel (2022). *Llenar el vacío: apoyo humanitario y vías alternativas para los migrantes en la periferia de Colombia*. Informe. Washington: Refugees International.

Senafront (s/f). *Tránsito irregular de extranjeros por la frontera con Colombia por región según orden de importancia: año 2010-2019*. Informe de tránsito irregular por el Darién. Recuperado el 2 de diciembre de 2024 de https://www.migracion.gob.pa/wp-content/uploads/IRREGULARES-2010-2019-actualizado.pdf

— (s/f A). *Extranjeros con estatus irregular y faltas a la legislación administrativa y penal remitidos por sexo: año 2022*. Informe de irregulares detenidos. Recuperado el 2 de diciembre de 2024 de https://www.migracion.gob.pa/wp-content/uploads/IRREGULARES_POR_DARIEN_DICIEMBRE_2022.pdf

Angulo Severiche, Héctor, Óscar Casallas, María Isabel Granados, Natalia Herrera y Cristian Perea (s/f). "La cara de la migración de

la que nadie está hablando". https://www.cancilleria.gov.co/sites/default/files/FOTOS2020/2019_h_angulo_et_al_migracion_de_transito_en_uraba_y_darien.pdf

Vilchez, Haydeé (2016). "Hacia una nueva diversidad: migraciones asiáticas en América Latina", *Tiempo y Espacio*, 26(65), pp. 99-119.

Villalibre, Vanessa (2015). "Pesca humana. Captación de víctimas para la trata de personas en el contexto panameño", *Societas*, 17(2), pp. 135-156.

Zamora, Anny Paola, Ángela Cecilia López y Paula Cristina Sierra (2008). *Formulación de los lineamientos y estrategias de manejo integrado de la Unidad Ambiental Costera del Darién*. Santa Marta: INVEMAR.

América A. Navarro López es doctora en Geografía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Investigadora de tiempo completo del Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur de la UNAM. Forma parte del Sistema Nacional de Investigadores, nivel I. Ha sido profesora en diversas sedes de la UNAM y en posgrados de la UNACH y UNICACH. Publicaciones recientes: "Cincuenta años de desplazamiento forzado indígena en Chiapas, México. De conflictos políticos-religiosos a conflictos entre cárteles", *Journal of Latin America Geography*; "Desplazamiento forzado interno en Chiapas una mirada retrospectiva desde los Sistemas de Información Geográfica, 2024" (PUED-UNAM); "Construcción de una frontera al oeste del obispado de Chiapa y Soconusco. Una aproximación desde los SIG-H (2023), *Revista Geográfica de América Central*. Líneas de investigación: frontera, desplazamientos forzados, SIG orientados a las ciencias sociales y las humanidades.





Alberto Hernández Hernández es doctor en Sociología por la Universidad Complutense de Madrid. Profesor-investigador del Departamento de Estudios de Administración Pública en El Colegio de la Frontera Norte, presidente de esa institución de 2017 a 2022 y profesor visitante del Centro de Estudios Migratorios de la Universidad de los Andes. Investigador Nacional, nivel III. Ha sido profesor en Colombia y España e investigador visitante en la Universidad de California, San Diego, y en el Instituto Universitario Ortega y Gasset, España. Publicaciones recientes: Hernández, A. y A. Campos-Delgado (coords.) (2022). *Migración y movilidad en las Américas*. México: Siglo XXI/CLACSO; Hernández, A. y R. Cruz (coords.) (2021). *Geografías del trabajo sexual en las fronteras de América Latina*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte. Líneas de investigación: fronteras, migración internacional y estudios culturales.



REALIDADES SOCIOCULTURALES

NOTAS SOBRE CONSPIRACIONISMO A PROPÓSITO DE *LOS REPTILIANOS Y OTRAS CREENCIAS EN TIEMPOS DE COVID-19*. UNA MIRADA DESDE LOS IMAGINARIOS INVEROSÍMILES EN CLAVE CASTORIDIANA

NOTES ON LOS *REPTILIANOS Y OTRAS CREENCIAS EN TIEMPOS DE COVID-19* AND CONSPIRACY THEORIES: IMPLAUSIBLE IMAGINARIES FROM A CASTORIADIS PERSPECTIVE

Enriqueta Lerma Rodríguez*

Resumen: Se ofrece una reflexión sociológica acerca del origen, sentido y alcances del conspiracionismo inverosímil en el contexto de la emergencia del covid-19. Se hace uso de la propuesta analítica de los imaginarios sociales de Cornelius Castoriadis para problematizar la diferencia entre "imaginarios plausibles": el origen del covid como arma bacteriológica, e "imaginarios inverosímiles": el origen extraterrestre del covid, con el fin de interpretar cómo ha sido posible el incremento de ciertas creencias, entre otras, en reptilianos, illuminatis y extraterrestres, a los que se acusa de pretender dominar el mundo.

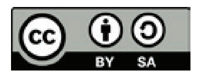
Palabras claves: imaginarios sociales, conspiracionismo, crisis de sentido, covid-19, reptilianos.

NOTES ON LOS *REPTILIANOS Y OTRAS CREENCIAS EN TIEMPOS DE COVID-19* AND CONSPIRACY THEORIES: IMPLAUSIBLE IMAGINARIES FROM A CASTORIADIS PERSPECTIVE

Abstract: This piece takes a sociological approach to the origin, meaning, and scopes of implausible conspiracy theories that surfaced during the covid-19 crisis. The Castoriadis theory of the social imaginary is used here to examine the difference between plausible imaginaries (covid as a bacteriological weapon) and implausible imaginaries (covid as an extraterrestrial disease) in order to understand

* Universidad Nacional Autónoma de México, México.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 15 • marzo-agosto 2025, pp. 189-208
Recepción: 6 de junio de 2024 • Aceptación: 18 de octubre de 2024
https://encartes.mx





how certain beliefs took hold. Among the beliefs examined are lizard people, illuminati, and aliens, all of whom are accused of trying to take over the world.
Keywords: social imaginaries, conspiracy theories, crisis of meaning, COVID-19, lizard people.

Introducción

La publicación del libro *Los reptilianos y otras creencias en tiempos de Covid-19. Una etnografía escrita en Chiapas* (Lerma, 2021) despertó curiosidad en algunos lectores interesados en comprender la emergencia de teorías conspiratorias en el contexto del confinamiento provocado por el SARS-CoV-2. El título del libro, si bien sugería el abordaje sociológico del conspiracionismo, en realidad se trató de una "autoetnografía multisituación" (St John, 2012),[1] dedicada a narrar el modo en que siete familias de un vecindario, ubicado en un "pueblo mágico",[2] San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, vivimos quince semanas de confinamiento voluntario. En una parte del relato, sin embargo, conté que en un momento de convivencia

[1] St John usó ese método para analizar la afición de los involucrados en los festivales *psychoculture*: observó sus nichos, sus micromedios, sus revistas, foros virtuales, páginas web, blogs, redes sociales, materiales promocionales, sus preferencias musicales, comentarios, sus películas y videojuegos; es decir, todo aquello que hacía producir un *rave* de *psytrance* (St John, 2012: 4). A diferencia de la etnografía "multisituada" o "multilocal", bien puntualizada por George Marcus (2001), que requiere la movilidad y presencia física del investigador en los sitios de trabajo, y de la etnografía virtual, que, por el contrario, propone realizar investigación sin movilidad, desde un dispositivo, la etnografía "multisitio" o "multisituación" sugiere combinar la etnografía tradicional *in situ* con todas la conexiones posibles que pueda tener cierto espacio con otras latitudes reales y virtuales, a través del internet, la comunicación telefónica, la radio y la producción de bienes de la industria cultural.

[2] Un pueblo mágico, según la denominación otorgada por el gobierno mexicano, se refiere a aquellos sitios "con símbolos y leyendas, poblados con historia que en muchos casos han sido escenario de hechos trascendentes para nuestro país, son lugares que muestran la identidad nacional en cada uno de sus rincones, con una magia que emana de sus atractivos; visitarlos es una oportunidad para descubrir el encanto de México". Dicha denominación tuvo como fin promover el turismo de fin de semana (Secretaría de Turismo, Gobierno de México, 2020).

con mis vecinos (casi todos extranjeros) tuvimos una conversación alrededor de una fogata sobre el origen del covid-19.

Para unos, este virus había sido provocado por seres reptilianos y otros grupos de poder interesados en controlar a la humanidad. Para lograrlo, dichos personajes planeaban insertar microchips en el cuerpo de las personas, vía la vacuna anticovid, la que a futuro sería intervenida por antenas G5. Para otros, el covid había sido creado en un laboratorio por científicos maltusianos que buscaban exterminar a los más vulnerables de la sociedad: los ancianos, los enfermos y los pobres. En otros argumentos se decía que era una fabricación china para apoderarse del mundo con la venta del medicamento o que, en realidad, el planeta experimentaba una captura de seres suprahumanos en las calles y el orden mundial había dispuesto vaciar el espacio público para evitar testigos. Aunque al principio intenté mantener estas explicaciones inverosímiles como algo secundario de la etnografía, estas escalaron a lo largo del libro, al grado de ocupar el título. No se trataba de simples creencias ancestrales o de narrativas ingenuas; al contrario, me di cuenta de que dichas interpretaciones permitían explorar verdaderos sistemas de representación social, producidos por algunos sectores, resultado de la crisis que atravesábamos. *Los reptilianos y otras creencias en tiempos de Covid-19…* se convirtió, así, en un texto sociológico –tipo novelado– que informó del modo en que un sector de clase media, autodefinido como de "pensamiento alternativo", se apropiaba y difundía a nivel microsocial imaginarios conspiranoicos que incidían en la vida cotidiana e inducían posicionamientos éticos y tendencias políticas.

El motivo de estas notas es que el libro, por ser no rigurosamente conceptual, desató preguntas –que no resolvía– y a las que como autora me tocaba responder: ¿qué es el conspiracionismo plausible e inverosímil? y ¿por qué incrementaron las teorías conspiratorias en el contexto del covid-19? Estas superaban el espectro explicativo de mi vecindario, así que, con la tarea a cuestas de desarrollar interpretaciones sociológicas sobre el tema, fui invitada a impartir algunas conferencias para tratar el asunto. Gracias a ello pude elaborar unas cuantas reflexiones que presento ahora con la intención de trazar coordenadas de análisis para quien se interese en desarrollar un estudio más profundo. Sirvan estos apuntes a dicho propósito.





Algo del contexto conspiracionista

El covid-19 fue identificado por la Organización Mundial de la Salud como un nuevo virus el 5 de enero de 2020. Desde ese momento la emergencia propició medidas de seguridad y restricciones a nivel global para evitar el contagio, su propagación y el incremento de la mortalidad. No hubo nadie en el mundo exento de vivir los efectos directos o indirectos de la pandemia: la restricción a la movilidad, la intensificación de medidas higiénicas, el uso de cubrebocas y el confinamiento domiciliario. En este contexto hubo varias interpretaciones conocidas como "teorías conspiratorias", dedicadas a explicar el origen del virus. Se decía que se trataba de una transmisión zoonótica, un experimento o una confabulación geopolítica, que había sido extraído de un laboratorio militar o era una "caja china", fabricada por los medios sociales y las nuevas tecnologías de la información. Dichas explicaciones, aunque no fundamentadas, emergían de imaginarios anclados en lógicas posibles; por ello, las denominé como "imaginarios conspiracionistas plausibles". Estos imaginarios conspiratorios remiten a fenómenos que habrían podido suceder tal como se explicaron y, en efecto, ser producto de la confabulación. Lo extraño fue que al mismo tiempo cobraron relevancia otras elucidaciones menos creíbles, calificadas aquí como "imaginarios conspiracionistas inverosímiles". Un ejemplo de estos últimos fue –por mencionar uno– la teoría del conspiracionismo reptiliano. En detalle, algunas personas creían que "los reptilianos" (reptiles provenientes del espacio exterior que conviven con nosotros bajo una falsa apariencia humana) son quienes dominan a la sociedad porque ocupan espacios y sitios de poder en la jerarquía mundial. Los reptilianos, según el argumento, veían en el entonces presidente de Estados Unidos (ee. uu.), Donald Trump, una amenaza a sus privilegios. El mandatario –aseguraba la narrativa conspiracionista– se había propuesto eliminar en el mercado negro el alimento reptiliano, que consistía en el consumo de la médula espinal de infantes secuestrados y abusados por una red internacional de pederastas. Según los "conspiracionistas", Trump tenía la misión de develar al mundo quiénes eran los personajes públicos reptilianos. Para lograrlo, debía denunciar la existencia de un sistema de túneles subterráneos que conectan a distintas ciudades de Estados Unidos y del mundo, usada por la especie reptiliana, y que sirven como espacio de reclusión de los infantes martirizados. Ante la amenaza de Trump, la dinastía reptiliana había producido el covid-19 con el objetivo de enfermar

a la sociedad, paralizar la economía y provocar una crisis mundial capaz de tirar la bolsa de valores, quebrar el mercado internacional y poner en jaque la hegemonía estadounidense, a fin de evitar una posible reelección de Trump en 2021.

Esta explicación del "imaginario inverosímil" tal vez fue la más extraordinaria, no por ello aislada: formó –y forma– parte de otras teorías conspiratorias que asumen la existencia de una realidad alterna conocida por pocos. En esa "otra realidad", "la verdadera", "la oculta por los gobiernos y dominada por logias del orden mundial", la Tierra es plana, la Luna es un planeta cuyo lado oscuro es habitado por humanos esclavizados, las vacunas enferman a las personas, somos creación de una especie extraterrestre, somos monitoreados por drones que aparentan ser pájaros sobre los alambres y que registran cada uno de nuestros gestos, los que son supervisados cuidadosamente desde centros de control.

Aunque estos imaginarios ya existían, previos al covid 19, encontraron oportunidad de proliferar dada la incertidumbre que provocaba la enfermedad. Por ello resulta sugerente analizar por qué el conspiracionismo se intensificó en esa fase. Para reflexionar sobre el asunto resulta pertinente allegarse a la propuesta de Corneluis Castoriadis (2007), quien dedicó gran parte de su obra a analizar el modo en que se producen los imaginarios sociales.

Los imaginarios sociales "inverosímiles" desde una lectura castoridiana

La noción castoridiana de imaginarios sociales es equiparable a representaciones sociales, a esquemas de percepción o a la conceptualización de la realidad social; la distinción con estas otras formas de aproximarse a la construcción de la subjetividad colectiva es que Castoriadis (2007) pone énfasis en la potencialidad creadora que emerge de la imaginación. Es decir, para el autor lo que hace posible la interpretación de la realidad, su cristalización, institucionalización e, incluso, transformación, es la capacidad humana de imaginar: posibilidad creadora que permite a cada generación de determinada época interpretar su bloque sociohistórico y promover nuevas formas imaginarias de sociedad. Dicha posibilidad creadora, según el autor, se produce *en* y se reproduce *como* magma de significaciones. Se configura tanto por la hermenéutica heredada (filosofía, religión, política, orden social establecidos), como por las instituciones



cristalizadas, las ideas y prácticas emergentes (imaginarios instituyentes) que modifican lo instituido, la imaginación radical (la innovación de nuevos paradigmas) y por la imaginación.

La imaginación, como el componente creador más importante de la sociedad, permite encontrar (imaginar) la relación entre distintos "objetos", "objetos-sujetos" y entre "sujetos"; relaciones que posibilitan imaginar nuevas formas de interpretar la realidad social. Por eso la imaginación es productora de nuevos escenarios y promotora de acciones transformadoras. Generado constantemente, el magma de significaciones se reconfigura todo el tiempo, aunque solo algunos imaginarios se concretan en instituciones (debido al constante límite que impone la hermenéutica heredada). Otros imaginarios sí logran concretarse –gracias a su potencialidad para asir la realidad material a una interpretación plausible (como la ciencia)– o porque se imponen por la fuerza o por costumbre: tales como las nociones de Estado, comunidad, nación, sistema educativo, etcétera. Así pues, para Castoriadis la posibilidad de la libertad se encuentra en la ruptura con la costumbre y la búsqueda de la autonomía, a través de la imaginación creadora. Tal como nosotros reconocemos los imaginarios instituidos de nuestro presente, cada bloque sociohistórico constituye un cuerpo de instituciones que configuran "su realidad". Es nuestra realidad, entonces, un imaginario producido socialmente en un momento específico de la historia para interpretar un determinado momento de la sociedad.

Visto así, se supondría que un imaginario instituido debería ser capaz de resolver los problemas del periodo sociohistórico con las instituciones que ha conformado. Cuando no sucede que las instituciones que imaginamos y cristalizaron logren resolver una crisis, se activa la imaginación como una forma de buscar alternativas (no instituidas), a fin de interpretar y solucionar la realidad y volver a la estabilidad de lo instituido. Dicho esto, en términos castoridianos, la crisis puede definirse como una coyuntura dentro de un determinado bloque sociohistórico en el que lo instituido no logra resolver los problemas emergentes, por lo que debe desplegar nuevos mecanismos de imaginación para solucionarlos.

Justamente, cuando hablo de "imaginarios sociales inverosímiles", producidos durante el covid-19, me refiero a "imaginarios inconcebibles" (imposibles o insólitos), fuera de la lógica de lo instituido, que emergieron como alternativa para explicar aquello que sucedía en un momento en que las instituciones cristalizadas de la sociedad no tenían respuestas. Los

imaginarios que emergieron en dicho contexto no fueron imaginarios radicales: de transformación social, preocupados por alcanzar una mayor equidad y justicia. Los imaginarios inverosímiles optaron por relacionar la enfermedad con seres fantásticos (reptilianos o extraterrestres) con el afán de encontrar culpables. Vieron en las tecnologías de la información y las comunicaciones, así como en la nanotecnología (supuestos "microchips de control humano"), dispositivos al servicio de una conspiración mundial contra la humanidad.

Los imaginarios conspiracionistas, entre ellos, los inverosímiles

El conspiracionismo es un fenómeno social que se compone de imaginarios y acciones desreguladas, producto de interpretaciones distorsionadas de la realidad que buscan explicar coyunturas sociales como producto de supuestas acciones ocultas, realizadas por grupos que manipulan a la sociedad. Las narrativas conspiracionistas, configuradas en contextos de crisis, buscan interpretar eventos que mantienen en *shock* a la población bajo la conjetura de que terremotos, sequías, pandemias y guerras son causados por grupos de confabuladores que pretenden mantenerse en el poder y preservar sus privilegios. De modo que los "conspiracionistas" (quienes han descubierto la maquinación secreta) tienen como objetivo encontrar a los "culpables" de los desastres y los padecimientos sociales. En este sentido, podría decirse que toda confabulación pretende construir un responsable, que es también un culpable y que es también un enemigo; por tanto, *no hay conspiracionismo que no apunte a construir potenciales enemigos*. El conspiracionismo asume que solo se puede comprender cómo funciona la realidad si se toma en cuenta que "las apariencias engañan", "el enemigo siempre gana", "las conspiraciones conducen la historia", "poder, fama y dinero dan cuenta de todo" y "nada es al azar" (De-Haven, 2013).

A menudo los conspiracionismos están ligados a creencias espirituales y religiosas: se fundamentan en la fe, los miedos y los prejuicios, más que en evidencia empírica. Los conspiracionistas se oponen siempre a las explicaciones instituidas, pero se nutren de explicaciones instituyentes para institucionalizar sus narrativas. Por ejemplo, algunos conspiracionismos del pasado, basados en imaginarios plausibles, buscaron responsabilizar de la crisis a sectores vulnerables: extranjeros, pobres, locos y mujeres (todos humanos). Los detentadores del conspiracionismo covidiano, por el con-



trario, con base en imaginarios inverosímiles y total rechazo a la hermenéutica heredada, encuentran culpables en seres extrahumanos.

El imaginario conspiracionista inverosímil supone que nuestros sentidos de percepción están bloqueados por los confabuladores para limitar nuestra capacidad de percibir la realidad, así que intentan despertar en sí mismos capacidades extraordinarias para contravenir la opacidad de la realidad: pretenden desarrollar la telepatía, la levitación o la sanación con el poder de la mente; promueven el pensamiento mágico y la creencia en seres fantásticos. Asumen que la mayoría de la población vive sometida por grupos "humanos" y "no humanos" que dominan el mundo: reptilianos, extraterrestres, illuminati, dinastías celestiales (como la descendencia de Jesucristo) o humanos tan comunes como grupos de homosexuales, que, según algunos conspiracionistas, conforman una logia poderosa. De acuerdo con estas narrativas, se trata de seres con superioridad social y política.

Por dónde iniciar el estudio del conspiracionismo: algunas claves

El análisis del conspiracionismo conduce a preguntarnos sobre las aproximaciones teóricas y metodológicas útiles para analizar los fenómenos que lo acompañan. Además de la propuesta analítica de Castoriadis, en lo que compete al vínculo entre conspiracionismo y religión, no podemos decir que partimos de cero. En la historia de la humanidad hay numerosos casos de conspiracionismo por diferencia de credo. La persecución de judíos y musulmanes por parte de castellanos y aragoneses, por ejemplo, muestra el modo en que se estigmatizaba a los no cristianos de entonces: se les acusaba de tener religiones que les instigaban a comer niños, adorar demonios o desarrollar rasgos no deseables de carácter (Martínez Gallo, 2020). Un caso similar es el de los gitanos, a quienes, de oficio herreros, se les acusó de fabricar los clavos con que se crucificó a Jesús, se les culpó de robar niños, de envenenar las fuentes e, incluso, de ser guardianes de Drácula (Fonseca, 2009).

De modo que una primera aproximación al estudio del conspiracionismo podría ser una revisión histórica de los momentos críticos en que se ha acusado a determinados sectores sociales de ocultar "su verdadera identidad e intenciones", ya sea porque son espías, enemigos encubiertos, hechiceros o vampiros. Con relación a una lectura analítica, resulta indispensable volver a Michel Foucault (2000, 2005), quien aborda la construc-

ción social del criminal, del anormal y del loco –considerados fuera de orden "del discurso de verdad"– como sujetos peligrosos. Siguiendo esta pista, encontramos que los inculpados suelen caracterizarse como fuera de lo humano, con "rasgos monstruosos", ya sea porque están locos o deformes, porque manejan saberes diferentes, son extranjeros o mantienen otras creencias. La idea de lo "anormal", no humano, monstruoso, prevalece en los conspiracionistas actuales: los culpables son seres infrahumanos –reptilianos, extraterrestres, engullidores de fetos– o, en oposición, seres suprahumanos –divinos, superpoderosos, illuminatis, herederos de sangre azul–. Son seres sublimes o desacreditables.

Otro autor que puede ayudar a reflexionar sobre el tema es René Girard (2006), quien a través de su teoría mimética muestra cómo la rivalidad de dos grupos que se envidian, imitan y disputan los mismos bienes, conduce a culpar a un tercero de la crisis que afrontan: de modo que el chivo expiatorio debe ser sacrificado para restablecer su pacto. El chivo expiatorio, como sabemos, carga la culpa de la rivalidad y en su sacrificio dirime las confabulaciones entre las partes. Del mismo modo, el chivo expiatorio en el contexto conspiracionista exonera las desgracias, ya sea porque (aun sin pretenderlo) propició el mal u ocultó una verdad.

Émile Durkheim (2007) y Erving Goffman (2006), por su parte, permiten repensar la noción de extrañeza. El primero lo hace a través del concepto de anomia: la ruptura de la solidaridad orgánica y mecánica propicia, según el autor, un contexto fuera de la norma que afecta a la colectividad. Ante esta tesitura, la sociedad pierde estabilidad y aumentan los hechos sociales anómicos: suicidios, fanatismos o crimen. Goffman (2006) permite poner atención en las distintas formas en que se construye la identidad deteriorada por parte de la alteridad y cómo la estigmatización induce a crear sujetos desacreditados, a quienes se culpa de enturbiar el contexto o de poner en peligro al resto del grupo. Resultaría interesante recuperar las observaciones detalladas que hizo Primo Levi en *Si esto es un hombre*, *Los hundidos y los salvados*, y *La tregua* (1989) para explicar las estrategias de despersonalización de los sujetos estigmatizados. En sus memorias muestra el modo en que en contextos fascistas las personas son despojadas de su humanidad antes de ser humilladas y exterminadas con el fin de que los victimarios no carguen con culpas.

Pero, sobre todo, y quizá más importante en el análisis de la emergencia del conspiracionismo, es retomar discusiones epistemológicas sobre las



nociones de plausibilidad, veracidad y realidad, incluso de distinción entre órdenes de subjetividad como fantasía, imaginación, "posibilidad creadora" e inventiva, e identificar qué podemos identificar como verdadero o falsable entre la pluralidad de saberes y de los supuestos que produce la subjetividad colectiva. En particular, resulta interesante ahondar en las dilucidaciones de los conspiracionistas en torno al conocimiento científico. Estos acusan a la ciencia de no ofrecer explicaciones definitivas; es decir, dado que los científicos suelen cuestionar sus propios conocimientos cuando declaran que sus descubrimientos son hipótesis falseables (Moulines, 2015), la continua "puesta a prueba del conocimiento" refuerza en los conspiracionistas la idea de que el saber científico de ayer estuvo errado; por tanto, no se puede confiar en un conocimiento que mañana será falseado. Visto así, para el conspiracionismo actual, dado que el conocimiento racionalista y empírico es falsable, este no es plausible. Paradójicamente, pese a las seudocríticas, cabe decir que los conspiracionistas se sirven de un lenguaje seudocientífico que busca imitar el método de las ciencias empíricas, con la diferencia de que el fundamento de plausibilidad de su conocimiento no es someterlo a prueba para su corroboración o falsación, sino que se fundamenta en "la fe del grupo", por lo que la credibilidad está permeada por un sentimiento de lealtad. Se confía en la verdad del grupo, la cual se "corrobora" en experiencias particulares: "yo vi", "a mí me pasó", "lo sentí", "me cambió", "un amigo lo vivió".

La plausibilidad conspiracionista actúa como fe. Al igual que en diversas religiones, especialmente el cristianismo, los difusores del conspiracionismo creen que vivimos en un mundo falso, opuesto a una "realidad verdadera"; creen en la existencia de un "engañador", quien maquina en la oscuridad para sus propios fines (el Diablo): su objetivo es conducir a la muerte; creen en que quienes logran ver la verdad podrán salvarse; creen en la cercana destrucción del mundo y el ascenso de la realidad; creen en que "quienes saben la verdad" suelen ser vituperados. Existe, pues, una conversión al conspiracionismo. El testimonio es más fuerte que la racionalidad y el sentido común. Igual que en toda comunidad, entre los conspiracionistas es relevante el sentido de pertenencia y los vínculos de lealtad; por ello, el grupo produce y legitima a sus propios especialistas. En muchos casos, se trata de personas que rehuyeron de la ciencia por falta de éxito y que hallaron en el conspiracionismo a un público al que no tienen que demostrar nada.

Aunque no lo dije antes –por exponer mi propia lectura del fenómeno–, cabe mencionar que ya existen estudios sobre conspiracionismo. Aquí mencionaré dos relevantes: el de Alejandro Martínez Gallo, *Teorías de la conspiración: de la franja lunática al centro del imaginario colectivo* (2020), en el que aborda su historia –desde los mitos sumerios hasta las retóricas actuales de grupos de derecha en EE. UU. y Europa– pasando por la expansión de cristianismo, la quema de brujas en la Edad Media, el fascismo y el antiterrorismo desatado tras el ataque a las Torres Gemelas el 11 de septiembre de 2001. Martínez Gallo describe el conspiracionismo como un fenómeno latente, previo al autoritarismo. El segundo, *La era del conspiracionismo. Trump, el culto a la mentira y el asalto al Capitolio*, de Ignacio Ramonet (2022), hace una crítica similar a la que expuse en *Los reptilianos y otras creencias en tiempos de Covid-19* (2021): concluye que las teorías conspiratorias son promovidas por grupos de ultraderecha, predominantemente de población blanca perteneciente a la *working class*. Para Ramonet, las distintas "teorías conspiracionistas" (la Tierra plana, el *pizzagate*, los reptilianos) son parte de una campaña mediática, orquestada por Trump, su principal promotor, para generar desestabilidad política en su beneficio. Ambos autores coinciden en la peligrosidad de estos imaginarios, toda vez que se oponen al debate racional y se niegan a someterse a cualquier reflexión epistemológica; por el contrario, su fortaleza radica en la desvalorización de argumentos críticos, tachándolos de ataques y de formar parte del complot.

Las matrices del conspiracionismo covidiano

¿Por qué la gente cree en imaginarios conspiracionistas inverosímiles? Anoto tres puntos: primero, la crisis de la modernidad y falta de aspiraciones utópicas en la posmodernidad desalienta el presente. Segundo, la persuasión de tendencias políticas de derecha genera acciones radicales que aparentan ser alternativas revolucionarias ante la ausencia de nuevos paradigmas sociales. Tercero, el imaginario estadounidense de "invencibilidad" propicia la búsqueda de interpretaciones en "la esfera lunática".

Primero: las creencias conspiracionistas se incrementan como desencanto de la modernidad y la ausencia de paradigmas sociopolíticos. Ante esta aseveración, cabe cuestionar si realmente alguna vez fuimos modernos en el sentido que aspiraba "la racionalidad moderna": considerar que las creencias espirituales eran reducto de una fase atávica, que transitaba



de la etapa metafísica a la positiva, como lo supuso Augusto Comte (Frausto, 2021). En realidad, en oposición al positivismo, lo que se ha visto a lo largo de la historia es que las creencias: religiosas, mágicas, adivinatorias y "conspiracionistas", se mantuvieron y desarrollaron junto con la industria, a la par de conceptos como Estado-moderno-laico, democracia, derechos ciudadanos y del desarrollo de la ciencia. Las creencias siempre estuvieron ahí, desdeñadas por la racionalidad; al grado de que algunos estudiosos consideraron a los creyentes religiosos como personas "no racionales". Sin embargo, como dan a conocer estudios recientes (Meza, 2024), el antiateísmo ha encontrado adeptos en espacios académicos, mostrando que es posible la convivencia entre pensamiento científico y creencias religiosas.

La emergencia de imaginarios inverosímiles en la época actual devela una disputa por la interpretación de la realidad, dejando ver la pluralidad de nuevas creencias como desencanto hacia la racionalidad de la modernidad. Las narrativas conspiracionistas no solo son escépticas respecto del mundo que la modernidad ha producido, pues develan una fuerte crítica a los paradigmas sociales que hasta la segunda mitad del siglo pasado dieron sentido a las ideologías: el desarrollismo y el socialismo. Por ese motivo, el actual bloque sociohistórico es una etapa sin utopías socialistas, anarquistas o comunalistas. Los conspiracionistas, a pesar de la lectura distorsionada de la realidad, logran elaborar una crítica hacia un sistema social en el que la racionalidad y la ciencia no han podido resolver algunos problemas: la hambruna o conseguir que toda la población mundial tenga acceso a los recursos de subsistencia; una sociedad en la que la participación democrática y los derechos ciudadanos no han alcanzado a ser equitativos para todos los sectores, y en la que la guerra es todavía una forma de resolver diferencias entre naciones. De acuerdo con estos términos, la idea de modernidad y racionalidad no representan coordenadas de pensamiento ni acción para todos los sujetos. Por eso para el conspiracionismo la modernidad, como proyecto, es una forma de engaño y el futuro se vislumbra como un contexto posapocalíptico.

Segundo, los imaginarios conspiracionistas reflejan posiciones conservadoras, interesadas en defender tendencias de opinión en el campo político. Por ejemplo: la idea de que los reptilianos se alimentan de fetos induce a oponerse al derecho al aborto o que la homosexualidad es promovida como ideología de género con la intención de controlar la natalidad y despoblar el mundo –así como para fortalecer a la logia homosexual– es una creencia

homofóbica; el estigma de que afroamericanos, migrantes y musulmanes son potenciales terroristas, produce identidades distorsionadas del otro y de su cultura, criminaliza a las personas y sus creencias religiosas; la idea de que chinos, rusos y coreanos fabrican enfermedades y medicamentos que matan a la población blanca estadounidense y europea son formas de xenofobia. En efecto, como desarrolla Ramonet, no es casual que la organización QAnon, la más fuerte de los grupos conspiracionistas, haya promovido a Donald Trump como el único héroe, capaz de confrontar a los reptilianos. Este punto habla del interés por formar capital social y político mediante un credo que permite construir grupalidad. Interesa crear grupos de choque que pueden usarse en coyunturas de desventaja política, tal como sucedió en la toma del Capitolio en Washington en 2021, orquestada por una supremacía blanca, armada y de ultraderecha, que se comportaba "como minoría étnica". Curiosamente, el conspiracionismo inverosímil no fue predominante entre estas minorías, al menos no en la pandemia. Como se observó en diversos medios de comunicación, las manifestaciones conspiracionistas se promovieron principalmente en ese periodo entre la población de piel blanca en Europa, EE. UU. y Australia.

Queda una tercera cuestión, si es posible la imaginería de enemigos humanos, ¿por qué se recurre a producir enemigos extraordinarios, reptilianos, extraterrestres o suprahumanos? Para responder a esta pregunta cabe traer a diálogo la conferencia dictada por el antropólogo Francisco de la Peña (2013) sobre el cine taquillero hollywoodense en la Reunión de Antropólogos del Mercado Común del Sur (Mercosur) en 2013. De la Peña comentó que si las películas hollywoodenses han difundido la imagen de Estados Unidos como la de una nación heroica extraplanetaria, capaz de enfrentar a extraterrestres, meteoritos y catástrofes naturales, es porque este país considera que su *alter ego* solo puede ser extraterrestre; es decir, es tan poderoso que su enemigo únicamente puede ser de otra galaxia. Este imaginario permite comprender por qué el conspiracionismo inverosímil tiene mayores adeptos en Estados Unidos y otros países desarrollados: su población no puede concebir que –siendo sociedades del primer mundo– son vencibles, y si alguien los domina, ¡no puede ser de este mundo!

El imaginario conspiracionista inverosímil es cómodo a la "sociedad del cansancio" (Byung-Chul Han, 2012) porque, desde la superficialidad de la felicidad y la enajenación de la realidad, se responsabiliza de las diferencias sociales –y de las crisis– a seres imaginarios sin tener que reparar



en las causas socioeconómicas de la desigualdad. La inequidad social se proyecta en el imaginario conspiracionista hacia la inverosimilitud, enajenando a la población del análisis crítico de la realidad social. Por ello, las clases medias y altas son las más asiduas a estas creencias: les restan responsabilidad en un sistema de desigualdad y explotación. El conspiracionismo es perfecto porque permite lavarse las manos.

Un último punto sería decir que el conspiracionismo cobró relevancia como resultado de una historia de descreimiento en el sistema político, ya que, por igual, gobiernos "democráticos" y antidemocráticos privilegiaron a sus elites. El conspiracionismo, además, se alentó durante la guerra fría con rumores de espías, con la amenaza del comunismo y con otras extrañas ideas que aseguraban que existía un "botón" que algún día presionarían la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) o EE. UU. para detonar la guerra nuclear. De todo ello se nutrió el actual conspiracionismo. También de la emergencia de nuevas enfermedades, de la falta de acceso a la salud y del enriquecimiento de farmacéuticas. Todo ello nos marcó: somos, pues, herederos del conspiracionismo histórico.

Producción, circulación y consumo

Los imaginarios inverosímiles, como toda ideología, se producen como dispositivos de poder a través de diversos medios. En su configuración contribuyen las industrias culturales y las nuevas tecnologías de la información. Destaca la creación de contenido virtual, promovido por plataformas y redes sociales digitales (Facebook, Twitter, Tik-Tok, YouTube), espacios en los que, aunque se cuente con cancelaciones, la información es irrestricta, lo que hace del internet un dispositivo productor de realidades múltiples, distintas a la experiencia empírica y que tienen el mismo nivel de importancia, así como más o menos la misma facilidad de acceso a un artículo científico que a un *meme*. Además, se puntúa más valioso el discurso que tiene más *likes* que la plausibilidad del imaginario racional.

Tampoco se puede omitir que los discursos conspiracionistas producen ganancias económicas a *youtubers*, *tiktokers*, creadores de contenido, artistas, vendedores de productos, escritores, seudocientíficos, activistas, gurús, terapeutas, promotores turísticos, guías espirituales, organizadores de festivales, entre otros. Existe, pues, una industria del conspiracionismo estrechamente ligado a las *fake news* como estrategia de mercado (Velisone, 2021).

Otra industria cultural que lo alimenta es la literatura de ciencia ficción. Se asume que así como Julio Verne imaginó el viaje a la Luna, la exploración al fondo del mar y al centro de la Tierra –algunas se concretaron en la invención del cohete, del avión y del submarino–, se cree que las imaginerías literarias actuales serán realidad en el futuro. Contribuyen en estos imaginarios las novelas de Alfred E. van Vogt, Herbert G. Wells, Harlan Ellison y Philip K. Dick y algunas historias del anime japonés. Por ejemplo, la creencia en la existencia de una sociedad humana en el lado oscuro de la Luna pudo originarse en la serie de anime *Freedom* de Katsuhiro Otomo, mientras que el sueño de que algún día podremos comprar un cuerpo mecánico para vivir eternamente, tal vez inició con el anime *Tren del espacio*, una caricatura de la década de 1980.

En el ámbito del cine, por su lado, han sido referencia películas como *Matrix* (sobre una realidad alterna donde los humanos solo somos baterías energéticas en una realidad alterna), *Avalón* (una chica encuentra que "la realidad" está fuera de un videojuego y que esa realidad no es la nuestra, sino otro espacio de la plataforma), *Terminator* (saga que sugiere que vivimos en el pasado) o *Prometheus* (Jesucristo es un ingeniero extraterrestre crucificado por la humanidad). Como en el último caso, el conspiracionismo se fortalece cuando se enlaza a imaginarios de la hermenéutica heredada, entre ellas, las creencias religiosas; por ejemplo, pueden encontrarse grupos de Facebook como el llamado "Solo terraplanistas cristianos, nada de terraglobistas ateos", en el que los aficionados encuentran el sustento de sus creencias en la Biblia.

El conspiracionismo, justo por ser resultado de una configuración que resulta del magma de significaciones (imaginarios políticos, históricos, científicos, religiosos, literarios, instituidos, institucionales y radicales), cobra mayor o menor sentido entre sectores diversos, con diferentes niveles educativos, de distinta edad, credo y género. Un ejemplo empírico de estos aspectos puede leerse en el libro *Los reptilianos y otras creencias en tiempos de Covid-19. Una etnografía escrita en Chiapas*, que dio origen a este artículo.

Conclusiones: preocupaciones finales para profundizar el diálogo

La última cuestión por reflexionar es qué se puede/debe hacer frente a este asunto: ¿cómo evaluar su impacto?, ¿debemos tolerarlo?, ¿debemos cancelarlo?, ¿cómo?, ¿hasta dónde? Para responder a estas pregun-



tas es importante recordar que, durante el periodo de confinamiento por la pandemia de covid-19, distintas "teorías conspiracionistas" se dieron a la tarea de contradecir el discurso científico y de denostar recomendaciones de resguardo de los gobiernos, boicoteando campañas de salud por redes sociales o causando disturbios en espacios como hospitales o clínicas de salud y plazas públicas. No se puede omitir que, debido a la desinformación, en algunos lugares del sur de México se quemaron clínicas que atendían el covid; en distintas partes del país se atacó a personal médico, se prohibió el acceso a algunas personas infectadas a sus propias viviendas e, incluso, en un caso extremo registrado en Guadalajara, México, se asesinó a golpes a quien no portaba cubrebocas. Me parece necesario discutir los alcances a que puede llegar la desinformación (*fake news*), sobre todo en contextos de crisis. Como señala Martínez Gallo (2020): el conspiracionismo es divertido mientras se mantiene en la periferia lunática y no ocupa la veracidad del discurso. Cuando la conspiración toma relevancia como "verdad", se vuelve peligrosa. Un caso trágico, por ejemplo, es el de un estadounidense que cruzó la frontera California/Tijuana para matar a sus hijos y evitar que se convirtieran en reptiles. Se descubrió que era asiduo creyente de las teorías conspiratorias, miembro de QAnon y estaba convencido de que los illuminati dominan el mundo (Meeks y Campbell, 2021).

¿Qué deben hacer los gobiernos frente a estas cuestiones? Principalmente en el norte global, asumir la responsabilidad de la desigualdad y de la crisis mundial. Lo que oculta el conspiracionismo es que la vulnerabilidad y la crisis no son algo natural ni sobrenatural, son resultado de la desigualdad y de la preeminencia de unas sociedades sobre otras. ¿Qué podemos ver a futuro con estos imaginarios inverosímiles? Ante la desesperanza de la modernidad y la pluralidad de voces que pueden viralizarse en los medios virtuales –sin ponderación de una epistemología de plausibilidad– se avista una sociedad más adepta a las teorías inverosímiles, más desinformada y más polarizada.

Por otra parte, el incremento del conspiracionismo nos muestra que hemos fallado en la difusión del conocimiento científico y que los académicos estamos en un soliloquio que urge romper. Permite ver que no hemos dejado de ver las crisis como fases de disputa por recursos de sobrevivencia, por lo que, en un mundo con múltiples saberes e ideologías, necesitamos recuperar y difundir aquellos imaginarios plausibles que son viables para la reproducción de una sociedad más equitativa.

Asimismo, aventuro una hipótesis: el confinamiento por el covid-19 develó la punta de un iceberg de forcejeos que presenciaremos a futuro de manera más nítida: la disputa entre el empresariado industrial (dueños de los medios de producción industriales) y el empresariado digital (dueños de la tecnología digital, medios de información, redes sociales y creación de contenido) (Jiménez, Rendueles *et al.*, 2020). Considero que, así como el capitalismo industrial de EE. UU se fortaleció con el uso de la mano de obra de prisioneros (Melossi y Pavarini, 1977), al generar la cárcel-fábrica, el confinamiento escalonado de casi dos años durante el covid-19 indujo a la sedimentación de la casa-fábrica, la que, en forma de *home-office*, representa el germen del capitalismo digital, tal como lo señalan Aitor Jiménez, César Rendueles *et al.*:

> El núcleo de la sociedad digital realmente existente es un entramado monopolista que permite a inmensas empresas privadas controlar infraestructuras fundamentales tanto de la actividad productiva como de gran parte de la vida cotidiana (Rahman, 2018). La globalización liberal ha incentivado una situación de dependencia respecto de un puñado de corporaciones digitales que controlan tecnologías que forman parte de la base económica contemporánea (2020: 96).

Encuentro por parte del conspiracionismo –promovido por el empresariado industrial– una férrea lucha por destruir los medios y prácticas que permiten la reproducción del trabajo de la tecnología virtual (ataque a antenas G5, negativa a laborar desde casa; imputaciones contra empresarios virtuales, como Bill Gates y Mark Zuckerberg, culpados de producir nanotecnología para controlar el mundo). Considero que la pandemia permitió vislumbrar el tipo de armas ideológicas (conspiracionistas) que se incrementarán en el futuro con el fin de inclinar la balanza de la opinión pública hacia uno u otro grupo empresarial.

Asimismo, la crisis del covid-19 develó que el confinamiento genera ganancia a sectores vinculados al internet y fortalece a distintas tendencias políticas, por lo que, en esta contienda, veremos la inducción de futuros confinamientos con diversos pretextos.

Pienso también que en el futuro se producirá un nuevo orden mundial que reacomodará la distribución de poderes en sistema mundo: por un lado, se producirán enclaves del capitalismo virtual, tipo Silicon Valley,



en cuya periferia seguirá reproduciéndose el capitalismo industrial con menores ganancias. Dicho reacomodo generará mayores desigualdades sociales: habrá trabajo bien pagado para los sectores mejor capacitados en tecnologías virtuales, constituyendo una nueva clase de empresarios de tecnología virtual, a la par que se intensificará una población periférica de población despojada de su sentido crítico, lo que propiciará el sostenimiento de una nueva clase privilegiada.

Queda mucho que leer del contexto actual desde el conspiracionismo; sin embargo, espero que estas notas sean de utilidad para construir un diálogo que permita analizar un fenómeno que a veces se aborda con poca seriedad, pero que implica profundos debates ideológicos, políticos e imaginarios.

Bibliografía

Byung-Chul, Han (2012). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.

Castoriadis, Cornelius (2007). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets.

De-Haven, Lance (2013). *Conspiracy Theory in America*. Austin: University of Texas Press.

De la Peña, Francisco (2013). "Por un análisis antropológico del cine: imaginarios fílmicos y análisis cultural", *X ram* (Reunión de Antropólogos del Mercosur). Córdoba.

Durkheim, Émile (2007). *La división del trabajo social.* México: Colofón.

Foucault, Michael (2000). *Los anormales*. Buenos Aires: fce.

— (2005). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets.

Fonseca, Isabel (2009). *Enterradme de pie*. *La odisea de los gitanos*. Barcelona: Anagrama.

Frausto, Obed (2021). "La política de la ciencia en el pensamiento de Auguste Comte", *Andamios*, 18(45), pp. 511-533. https://doi.org/10.29092/uacm.v18i45.828

Girard, Rene (2006). *Los orígenes de la cultura*. Madrid: Trotta.

Goffman, Erving (2006). *Estigma: la identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.

Jiménez González, Aitor y César Rendueles Menéndez de Llano (2020). "Capitalismo digital: fragilidad social, explotación y solucionismo



tecnológico”, *Teknokultura. Revista de Cultura Digital y Movimientos Sociales*, 17(2), pp. 95-101.

Lerma, Enriqueta (2021). *Los reptilianos y otras creencias en tiempos de Covid-19. Una etnografía escrita en Chiapas*. México: CIMSUR-UNAM.

Levi, Primo (1989). *Trilogía de Auschwitz.* Barcelona: Aleph.

Marcus, George (2001). “Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal”, *Alteridades*, (11)22, pp. 111-127. Recuperado de https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/388

Martínez Gallo, Alejandro (2020). “Teorías de la conspiración: de la franja lunática al centro del imaginario colectivo”. Tesis de doctorado. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia. https://bitly.cx/sRr

Meeks, Alexandra, Josh Campbell y Travis Caldwell (2021). “Un hombre de California confesó haber matado a sus hijos en México, mencionando supuestamente teorías de conspiración de QAnon y los illuminati”, CNN (EE. UU). https://cnnespanol.cnn.com/2021/08/12/hombre-california-homicidio-hijos-mexico-qanon-illuminati-trax/

Meza, Andrea (2024). “Diversidad religiosa y laicidad en la educación superior pública. Una etnografía sobre estudiantes de la Universidad Nacional Autónoma de México”, en Carlos Garma y Andrea Meza (coords.). *Aproximaciones críticas a la laicidad. Enfoques contemporáneos.* México: Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 93-134.

Melossi, Dario y Massimo Pavarini (1977). *Cárcel y fábrica: los orígenes del sistema penitenciario, siglos XVI-XIX*. México: Siglo XXI.

Moulines, Ulises (2015). *Popper y Kuhn. Dos gigantes de la filosofía de la ciencia del siglo XX*. Barcelona: Batiscafo.

Rahman, Sabeel (2018). “Regulating Informational Infrastructure: Internet Platforms as the New Public Utilities, *Georgetown Law and Technology Review*, 2, pp. 234-251.

Ramonet, Ignacio (2022). *La era del conspiracionismo. Trump, el culto a la mentira y el asalto al Capitolio.* Buenos Aires: Siglo XXI.

Rodríguez, Manuel (2020). “2006- Freedom”, *Un universo de ciencia ficción*. https://universodecienciaficcion.blogspot.com/2020/03/2006-freedom.html



Secretaría de Turismo (2020). *Pueblos mágicos*. Ciudad de México: Gobierno de México. https://www.gob.mx/sectur/articulos/pueblos-magicos-206528 recuperado el 13 de noviembre de 2024.

St John, Graham (2012). *Global Tribe. Technology, Spirituality and Psytrance.* Sheffield: Equinox Publishing.

Van Vogt, Alfred Elton (2000). *El viaje del Beagle Espacial*. Barcelona: Plaza & Janés (original publicado en 1939).

Velisone, Julia (2021). "Calvo, E. y Aruguete, N. (2020). 'Fake news, trolls y otros encantos. Cómo funcionan (para bien y para mal) las redes sociales. Siglo XXI'", *Nóesis. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 30(60), pp. 345-349. https://doi.org/10.20983/noesis.2021.2.17

Enriqueta Lerma Rodríguez se define como etnógrafa de corazón. Socióloga de formación y antropóloga por vocación; ha realizado investigación en los pueblos yaquis de Sonora, así como entre acatecos, q'anjobales, mames, tsotsiles y chujes de la frontera Chiapas-Guatemala. Es autora de tres libros: *El nido heredado. Estudio etnográfico sobre cosmovisión, espacio y ciclo ritual de la tribu yaqui* (2014). Ciudad de México: IPN; *Los otros creyentes. Territorio y tepraxis de la iglesia liberadora en la región fronteriza de Chiapas* (2019). Ciudad de México: UNAM; y *Los reptilianos y otras creencias en tiempos de Covid-19. Una etnografía escrita en Chiapas* (2021). Además, ha publicado una treintena de artículos académicos. En 2012 obtuvo la Medalla Alfonso Caso al Mérito Universitario por la UNAM y el Premio Gonzalo Aguirre Beltrán por parte de la Universidad Veracruzana y el CIESAS. Es fundadora del Laboratorio de Etnografía del Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur de la UNAM, donde se desempeña como investigadora. Actualmente es investigadora titular B y miembro del SNI, nivel 2. Obtuvo un diplomado con mención honorífica en la SOGEM. En cuanto a crónica narrativa, ha sido colaboradora de *Artes de México*, *Suplemento Cultural Laberinto Milenio* y *Agradecidas Señas*.



REALIDADES SOCIOCULTURALES

LA FIESTA DE LOS ARCOS: LA RENOVACIÓN DE LA ALIANZA ENTRE LOS ANTIGUOS PUEBLOS DE INDIOS DE LAGOS DE MORENO

FIESTA DE LOS ARCOS: A RENEWED ALLIANCE AMONG PRE-HISPANIC INDIGENOUS PEOPLES IN LAGOS DE MORENO

Héctor Medina Miranda*

Resumen: El artículo describe el ritual que llevan a cabo los tres antiguos pueblos de indios de Lagos de Moreno (Jalisco, México) en el que renuevan una añeja alianza y reivindican su historia y origen común como sociedades indígenas. Se trata de un acto de resistencia ante los intentos de negarlos o invisibilizarlos en un contexto de políticas adversas.

Palabras claves: pueblos de indios, territorio, ritual, sociedades originarias, despojo.

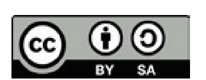
FIESTA DE LOS ARCOS: A RENEWED ALLIANCE AMONG PRE-HISPANIC INDIGENOUS PEOPLES IN LAGOS DE MORENO

Abstract: A ritual jointly organized by three Pre-Hispanic Indigenous peoples in Lagos de Moreno (Jalisco, Mexico) is the topic of this article, which examines how an old alliance has been renewed to reclaim a common history and a shared origin of these indigenous societies. The ritual here is an act of resistance in the face of detrimental state policies and attempts to deny the existence of these peoples or erase them.

Keywords: indigenous peoples, territory, ritual, aboriginal societies, plunder.

* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, México.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 15 • marzo-agosto 2025, pp. 209-236
Recepción: 3 de junio de 2024 • Aceptación: 9 de septiembre de 2024
https://encartes.mx





Introducción

La Fiesta de los Arcos es una celebración que implica a los tres antiguos pueblos de indios que se encuentran al norte de la ciudad de Lagos de Moreno, en la región de Los Altos Norte de Jalisco. Se lleva a cabo para celebrar a Nuestra Señora de la Candelaria, la santa patrona del pueblo de Buenavista, que convida a los pueblos de San Juan Bautista de la Laguna y al de Moya. Los tres aseguran tener un origen autóctono compartido y el festejo busca reivindicar dicha procedencia, su identidad y su unidad. Muchas personas le llaman la "fiesta de la hermandad" y consideran que esta es parte de la lucha que sostienen a favor de su reconocimiento como pueblos indígenas y de la defensa de sus derechos, movimiento en el cual el papel de las mujeres ha tenido enorme relevancia (Facio, 2021; Guzmán, 2024).

Por parte de las autoridades municipales y estatales la posición ante la reivindicación de los pueblos originarios ha sido ambigua. Si bien, en los folletos de información turística se hace mención a dichos pueblos como parte de los atractivos locales, en los últimos años se les ha negado su derecho a la autorrepresentación y a tomar decisiones acerca de su territorio. En esos casos se dice que los pueblos indígenas ya no existen, que estos se han "amestizado", que ahora son colonias de la ciudad de Lagos de Moreno y que el ayuntamiento tiene las facultades para tomar decisiones con respecto a sus recursos. Esta postura resulta muy conveniente cuando se han hecho concesiones a empresas privadas para conformar un corredor industrial sobre el espacio que han ocupado los pueblos indígenas durante siglos. La sobreexplotación de los recursos ha generado cambios importantes en el entorno, se ha agotado el agua de la laguna que se encuentra en el corazón de su hábitat y que ha sido fundamental para satisfacer sus necesidades.

En este artículo me referiré a los orígenes de dichos pueblos de indios, episodio histórico en el cual los informantes ubicaron los inicios del festejo. Después abordaré la Fiesta de los Arcos a partir de las observaciones etnográficas que he realizado entre 2023 y 2024, año en el que puede asistir a esta celebración.[1] Finalmente, describiré brevemente la problemática a la que deben enfrentarse, cuáles son sus reclamos y la manera en la que

---

[1] El trabajo de campo etnográfico incluyó la realización de entrevistas, el análisis de documentos privados, de archivo y bibliográficos, así como la participación en diversas festividades del ciclo anual.

la Fiesta de los Arcos se convierte en un acto de resistencia, pero también de renovación de la alianza entre quienes se consideran descendientes de los habitantes originarios, ante los frecuentes intentos de negarlos o invisibilizarlos

Los tres pueblos de indios de Lagos de Moreno

Lagos de Moreno y los pueblos de indios contiguos formaban parte de una región que fue conocida como Los Llanos. Peter Gerhard (1996 [1982]: 136) sugiere que, en la época del contacto, esta pudo haber sido habitada por chichimecas, quizás por aquellos que fueron identificados como guachichiles. Bajo esas denominaciones, los españoles y sus aliados agruparon una enorme diversidad de sociedades que, actualmente, son difíciles de identificar por su lengua o filiación étnica, por lo que no podemos dar cuenta con claridad del perfil social de las comunidades que conformaron esos pueblos, aunque es innegable que eran nativos americanos.

Gerhard también asegura que la zona quedó bajo control español en la década de 1530 y la villa de Santa María de los Lagos, que más tarde se llamaría Lagos de Moreno, se fundó en 1563, “como un punto fortificado para proteger el tráfico rumbo a y procedente de Zacatecas contra las incursiones chichimecas, como para defender la frontera neogallega contra las reclamaciones de la Nueva España” (Gerhard, 1996). Posteriormente, entre 1605 y 1610, se fijó la demarcación final de la alcaldía mayor de Lagos.

Alonso de la Mota y Escobar registró que la villa de los Lagos se comenzó a poblar en 1561, “por conveniencia de algunos españoles no calificados ni conocidos” (1940 [1605]: 121), motivados por la gran fertilidad de la tierra y el deseo de establecer un punto de defensa contra los “indios bravos”. La fecha de origen de la villa de Santa María proporcionada por Gerhard parece ser precisa, ya que esta ha sido corroborada por la documentación presentada por Andrés Fábregas (1986: 83), así como en la detallada investigación realizada por Celina G. Becerra Jiménez (2008: 33, 69, 75, 313), quien da cuenta de las órdenes de fundación y señala que se trataba de uno de los mejores puntos en la geografía alteña, con muy buenas tierras y agua en abundancia proporcionada por la confluencia de dos ríos y una laguna. Sin duda, era un espacio apto para huertas y ganados. La villa se había creado en un distrito con fronteras ambiguas que se reconoció como la *alcaldía mayor de los Pueblos Llanos*, instituida en 1549.



Gerhard considera que la villa de Santa María de los Lagos fue, en un principio, una congregación de ganaderos y agricultores pobres que alcanzaron la prosperidad tras la paz con los chichimecas y cuya población se multiplicó en los años posteriores (1996 [1982]: 139). Luego, afirma que San Juan de la Laguna fue el primer pueblo de indios fundado en las inmediaciones en torno a 1570. La crónica de De la Mota y Escobar asegura que, para la primera década del siglo XVII, en torno a la laguna había veinte asentamientos de indios "que tienen por granjería el pescar, y asimismo se da en sus riberas cantidad de yerba que acá llaman tule" (1940 [1605]: 123). La producción de objetos de tule ha sido muy importante para estas poblaciones, que se sigue practicando como parte de la tradición y es considerada un elemento identitario. Conviene agregar que el cronista hace referencia a la excelente calidad de los pastos que permitió la rápida creación de estancias ganaderas. La creación de la villa y de estancias exigió, como en otros lugares de la Nueva España, la concentración de los indios en pueblos y tras ese fenómeno subyace el avance de los hispanos sobre la tierra de los indígenas.

Celina Becerra (2008: 115) afirma que el año de 1606 podría considerarse la fecha de la fundación de San Juan de la Laguna, cuando el oidor Juan Paz de Vallecillo –durante su visita– atendió a la solicitud de dotación de tierras de los nativos. Aunque el pueblo ya existía *de facto*, carecía de ese carácter y de los beneficios inherentes. A esta conclusión llega Becerra tras revisar la relación de la visita de dicho oidor, publicada por Jean-Pierre Berthe *et al.* con la paleografía de Thomas Calvo, en la cual se puede leer lo siguiente:

> Estando en la dicha villa fue tres veces en tres días diferentes personalmente al pueblo de los indios de San Joan de la Laguna y los visitó y les dio tierras para sus labores y sementeras, por estar junto al dicho pueblo y contiguas con él y no tener en que sembrar ni labrar, las cuales quitó con su citación al padre Alonso López [de Espinar], clérigo, y en su presencia que muchos años había estaban desiertas y sin cultivarse por él ni por los indios, al cual reservó su derecho o para ellas o para darle otras que él pidiese en otra parte y sin perjuicio de su derecho, con lo cual los indios quedaron muy contentos y con ánimo de continuar aquella población y aumentarla, que se iba despoblando por no tener tierras para sus labranzas y crianzas y el allí necesario para la dicha Villa de los Lagos y para los forasteros y pasajeros (Berthe *et al.*, 2000: 81).

El fragmento deja claro que la dotación era, más bien, un acto de restitución ante una invasión que mermaba su capacidad de subsistencia. La reposición de tierras consiguió que el pueblo incrementara su población en 1669 (Becerra, 2008: 116). Carlos Gómez Mata, el cronista de Lagos de Moreno, en su libro *Lagos indio*, indica que el núcleo primitivo que formaría el pueblo de San Juan de la Laguna ya existía a inicios del siglo XVII y que su primer reconocimiento legal lo recibió en 1644 (2006: 72).[2] Asimismo, agrega que a lo largo de los siglos XVII y XVIII fueron registrados en diversos documentos que hoy resguarda el Archivo de Instrumentos Públicos del Estado de Jalisco. Con estos confirma que las mediciones se realizaron en 1672, fecha que corresponde con la fundación oficial del pueblo de la Laguna, aunque ya contaban con otras mercedes previas y adquisiciones concertadas por su cofradía, reconocidas en 1644 por el general Cristóbal Torres. Gómez Mata calcula que, a través de mercedes y compras, el pueblo de San Juan llegó a acumular más de 2 000 hectáreas de tierras de propiedad comunal (Gómez Mata, 2012: 72-73).

Con la creación de este pueblo se hizo realidad el principio de separación residencial entre indios y españoles y se establecieron las condiciones necesarias para la existencia de las dos repúblicas; con ello se buscaba promover la evangelización y asegurar la mano de obra para el área urbana, a la vez que integraban a los naturales en la economía hispana. Conviene agregar que en 1669 los indígenas eran mayoría en la región y, en 1676, apareció registrado un nuevo asentamiento indígena denominado San Miguel de Buenavista, cuyos fundadores eran originarios de La Laguna. Para el siglo XVIII, el mestizaje fue notable y la población indígena se concentraba en los pueblos de San Juan de la Laguna y Buenavista, aunque también se registraron algunos en las estancias ganaderas (Becerra, 2008: 116-117, 121-126, 129).

San Juan de la Laguna fue la primera república de indios en las inmediaciones de la cabecera de Santa María de los Lagos, la que quizás atrajo a muchos indígenas de diversos grupos y lenguas, lo que podría haber provocado la escisión de algunas familias para conformar Buenavista, según la hipótesis de Becerra (2008: 139). El reconocimiento como pueblo autónomo lo recibieron 1691 con la denominación de San Miguel de Bue-



[2] La orden de Juan Paz de Vallecillo también ha sido referida por Carlos Gómez Mata (2012).



navista, a pesar de la oposición que habían manifestado los habitantes de La Laguna. Enseguida emprendieron la ampliación y reconstrucción de su iglesia, lo que les aseguraba autonomía y les evitaría la sujeción a otro pueblo.

En la misma época se conformó un nuevo pueblo en las tierras aledañas de la hacienda de Santa Cruz de Moya y recibiría el nombre de Limpia Concepción de Moya. Su población pudo haber sido de indios laboríos del latifundio e indios sin tierras de los alrededores. Para recibir el reconocimiento como pueblo, habían creado una cofradía de advocación mariana y como tal solicitaron una caballería de tierra de la hacienda de Moya; luego, en 1716, solicitaron la merced de tierras cercanas que suponían realengas (Becerra, 2008: 140-142). Acerca de estos tres casos de fundación –La Laguna, Buenavista y Moya–, Becerra considera que no son producto de congregaciones forzadas en el sentido más estricto del término, sino de iniciativas de la población india. No obstante, convendría reflexionar si esas decisiones no fueron también una respuesta en defensa ante la acelerada apropiación del espacio por parte de criollos y españoles, una iniciativa con la que los nativos trataron de garantizar la posesión de una porción de tierra para su subsistencia. Si bien muchas personas de la villa no estuvieron de acuerdo con el reconocimiento de dichas tierras y compitieron por estas, todos sabían que estos asentamientos les permitirían asegurarse de que contarían con mano de obra barata en las inmediaciones.

Antes de que concluyera el siglo XVIII, cada uno de los pueblos indios tenía una cofradía que administraba su propio ganado para el mantenimiento de sus templos y actividades religiosas. Disponían de autonomía, pero no se libraban de la cercana vigilancia que mantenía el párroco sobre las limosnas y los bienes de la cofradía (véase Carbajal, 2023). Al parecer, la de San Juan de la Laguna era la más rica (Becerra, 2008: 160). Pasado el tiempo, el crecimiento de sus rebaños les obligó a comprar tierras que emplearían para pastar. Asimismo, la política de pastoreo a campo abierto exponía sus tierras a la ocupación, dando lugar a una constante competencia, una competencia en la que los indios salieron perdiendo.

El trabajo de Becerra (2008: 393) afirma que el crecimiento exponencial de la población de La Laguna les obligó a expandirse, lo que provocó la escisión y fundación de Buenavista y Moya. En principio, estas fundaciones fueron vistas con buenos ojos por los habitantes de la villa, pero



su crecimiento generó pugnas territoriales que perjudicaron a los indios. Quizás la muestra más significativa de dicha afectación deriva del enfrentamiento que sostuvieron contra José Zermeño de Anda por la apropiación de unas tierras realengas. En un primer momento las dividieron, pero la controversia se prolongó por medio siglo y acabaron perdiendo parte de sus tierras. De ahí que, en 1757, el alcalde y los principales de La Laguna solicitaran el amojonamiento conforme a los linderos establecidos en su título de propiedad fechado en 1672. Al año siguiente, en 1758, iniciaron un litigio contra Antonio Rincón Gallardo, los indios de Buenavista y el cabildo de la villa para que les reconocieran media legua por viento, pero el resultado no fue el esperado. No obtuvieron las tierras faltantes, sino que perdieron parte de las que poseían (Becerra, 2008: 166).

Entre los pueblos de indios, San Juan de la Laguna concentraba la mayor densidad de población y propiedades, por lo que sus tierras fueron las más codiciadas, aunque no fue el único pueblo de la alcaldía que tuvo que emplear buena parte de sus fuerzas y recursos para conservar las tierras que requería para su subsistencia. Lamentablemente, muchas batallas parecen haberse perdido, pero la lucha sigue. Al respecto es muy significativo el comentario de Becerra: "Finalmente, la republica de indios pagó el precio de una situación que caracterizó la propiedad de la tierra durante todo el virreinato: la deficiencia y la ambigüedad de los títulos de propiedad" (Becerra, 2008: 169).

Para la segunda mitad del siglo XVIII, la pérdida de territorio que había sufrido La Laguna era muy importante y derivó de la ambigüedad con la que se establecieron sus linderos, en contraste con los que habían levantado sus vecinos. El despojo saltaba a la vista y, dado que el pueblo estaba rodeado por otras propiedades, no había terrenos para compensarles, por lo que el comisionado sugirió que eran los colindantes quienes les deberían restituir, al menos, parte de sus tierras. Nos obstante, estas diligencias no alcanzaron sus objetivos y tampoco impidieron que los colindantes siguieran introduciéndose y apoderándose de las tierras del pueblo, así lo evidencia la documentación de archivo disponible.[3] Este despojo se ha prolongado hasta la actualidad. Carlos Gómez dice:

---

[3] Lamentablemente, el espacio me impide hacer un análisis detallado de la documentación, pero por ahora debo mencionar las siguientes fuentes: *Título y merced en forma a los naturales del pueblo de San Juan de la Laguna…; Autos y diligencias de medidas practicadas en el*



> Desde el reconocimiento de su fundo legal en el siglo XVII, hasta los subsiguientes siglos XVIII, XIX y XX, los líderes de esta colectividad se distinguieron por desplegar una sostenida pugnacidad en infinidad de pleitos y diligencias judiciales en los tribunales; primero, los coloniales de la Nueva Galicia y con posterioridad del estado de Jalisco y hasta de la nación, inclusive. Había de origen una inveterada disconformidad en este núcleo en razón de que no fue dotada cabalmente de las tierras establecidas en las Ordenanzas Reales para los pueblos indios (Gómez, 2006: 74).

Cabe subrayar que, tras siglos de despojo histórico, el pueblo sigue reivindicando las tierras reconocidas en la época virreinal, debido a que representan un principio de unidad entre los diez barrios que componen al pueblo. Aunque saben que no es factible recuperarlas en su totalidad, se muestran convencidos de la importancia que estas tierras tienen en su identidad, su historia y su cultura, y claman por la conservación de los recursos naturales que ahora se ven en proceso de agotamiento, ya que el espacio que han habitado durante generaciones se ha tornado más árido y carente de vegetación.

Las personas entrevistadas señalan que, en los siglos XX y XXI, el proceso de despojo estuvo relacionado con la negativa del Departamento Agrario a reconocer el territorio virreinal y la posterior creación de un ejido y una comunidad que regularizaban solo una pequeña parte de las tierras originales, lo que dividía a la población y generaba confrontaciones internas. En la actualidad, ambas unidades agrarias se han convertido en pequeñas propiedades. También recuerdan que un buen número de militares se asentaron en tierras del pueblo durante la segunda mitad del siglo pasado. En esta misma época tuvo lugar la introducción de la industria que se instaló en tierras de San Juan con autorización de las autoridades municipales. Esta etapa se ha prolongado hasta el presente y se caracteriza

---

pueblo de San Juan de la Laguna, por Domingo Anastacio de Ponze y seguidos por los "indios de dicho pueblo contra Don Antonio Rincón Gallardo y el Procurador de la nominada villa". Ambos procedentes del Archivo de Instrumentos Públicos del Estado de Jalisco (libro número 3, documento 127). Cabe agregar que Aguilar Alcaide (2004) documentó que frecuentemente los autóctonos arrendaban a los latifundistas y que la hacienda de Ciénega de Mata, propiedad de la familia Rincón Gallardo, consiguió en muchas ocasiones expandirse a costa de los predios de los indios.

por la proliferación de fábricas e ingenios por todo el territorio, especialmente en las inmediaciones del Libramiento Norte, actual corredor industrial. Finalmente, hay una tercera etapa, aún en curso, que ha consistido en la construcción de fraccionamientos privados y viviendas de interés social. De esta manera, se ha ocupado el espacio por agentes externos y se ha introducido población del exterior, invisibilizando al pueblo originario o, al menos, minimizando su presencia. Sin embargo, estas familias que se autoadscriben como indígenas comparten una serie de prácticas tradicionales que se han fortalecido en los últimos años, mediante el diálogo entre los líderes más jóvenes –muchas de ellas mujeres– y los ancianos.

El convite y la velación de los arcos

Para los pueblos indios de Lagos de Moreno, la primera actividad del año es el Convite a la Fiesta de Los Arcos. Así, el 1º de enero, un comité procedente del Buenavista hace un pasacalles por los pueblos vecinos, acompañados con música de flautas de carrizo (con seis agujeros) y tambor. Visitan las casas de las personas que en cada barrio se responsabilizarán de armar el arco con el que peregrinarán al templo de la Candelaria. Los invitan a asistir obsequiándoles tabaco y bebidas destiladas, tequila y mezcal son los más habituales. Este comité, actualmente compuesto por veinte ancianos y personas conocedoras de la tradición, es también el responsable de comprar el pulque que obsequiarán a los peregrinos el 24 de enero. Insisten en que ellos cubren el costo de esta bebida con su propio dinero, que este representa un gasto que no siempre es reconocido por sus vecinos. Además, son responsables de recaudar los fondos para la fiesta que se celebra ese mismo día y el 2 de febrero. El dinero recaudado se invierte, principalmente, en música y cohetes.[4]

El Comité del Convite se desplaza a pie y visita en primer lugar Torrecillas, un barrio que pertenece a Buenavista, pero que también construye su arco para peregrinar. Luego, continúan por el Rancho de la

[4] Testimonio de José de Jesús Rocha Aguilera, quien en 2024 cumplió 39 años participando en el convite y era agente municipal de Buenavista en dicho año. Tenía 20 años cuando lo hizo por primera vez. Su padre lo incorporó, sin su total aprobación, para que hiciera el juramento de dejar de beber, pero rompió la promesa: "Faltaban como doce horas cuando quebrante el juramento" –dice don José–. Sin embargo, desde entonces no ha dejado de formar parte del comité del convite, tampoco ha vuelto a jurar.



Virgen, El Lindero, Ladera Grande, El Callejón, Ladera Chica, Moya, La Isla, El Bajío y, por último, La Orilla del Agua. Todos estos, salvo Moya –que es un pueblo independiente– y El Callejón, son barrios de San Juan Bautista de la Laguna. San Juan tiene diez barrios, por lo que a los antes mencionados es preciso sumar otros tres: Tútano, Jaguey y La Placita. Tútano y Jaguey no suelen hacer arcos, aunque asisten a la fiesta. Algunas personas dicen que puede ser por la distancia o porque son poca gente, pero no cabe duda de que se reivindican como parte del pueblo de San Juan. Otros aseguran que, antiguamente, esos barrios eran parte del Rancho de la Virgen, por lo que aún se ven representados en el arco de este lugar.

La Placita, La Adelita o El Pueblito es el antiguo centro del pueblo de indios de San Juan, por lo que no se considera del todo un barrio, sino algo más, el corazón del pueblo, representa a todos los barrios. Ahí se encuentra el templo principal que se convirtió en parroquia en el año 2005. En este tampoco suelen construir un arco, pero sí participan en la celebración. El Callejón –conocido coloquialmente como El Calle– es un fragmento de la calle Lucas Nolasco que se encuentra en el barrio de Ladera Grande, pero, sobre todo, se refiere a un grupo de vecinos que ahí reside y que en los últimos años ha reclamado su independencia para construir su propio arco y participar en la fiesta de manera autónoma. La distribución de los barrios de San Juan Bautista de la Laguna es la que se muestra en la figura 1.

El pueblo de Moya también comenzó a construir su arco recientemente y se sumó a la reivindicación de la unidad y el origen común en 2013. En 2024 cumplieron su décima segunda participación. Como ya es costumbre elaboraron un arco grande de color azul con blanco en honor de la Inmaculada Concepción, patrona del pueblo. La iniciativa para construir un arco fue de Alfredo Santos Martínez. Él mismo asegura que el pueblo siempre ha estado presente en esa fiesta y recuerda que la familia de los Santos vendía pan en el contexto de la celebración desde hace más de treinta años. También señala que desde muy pequeño sintió la necesidad de construir un arco y, ya mayor, habló con la señora Estela Valadez, vecina de Buenavista. Ella lo comentó con los miembros de la Comisión del Convite y lo puso en contacto con don Adolfo Rocha y don José de Jesús Rocha, quien forma parte de este grupo desde 1985. Alfredo tenía la intención de consolidar la unión de Moya con los otros dos



1 Ladera Grande
2 Ladera Chica
3 La Placita
4 Jagüey
5 El Bajío
6 La Virgen
7 Lindero
8 Tútano
9 Orilla del Agua
10 La Isla
Territorio virreinal de la Laguna
Camino Real de Zacatecas
JALISCO
Buenavista
La Moya
La Laguna
Lagos de Moreno

Imagen 1

San Juan Bautista de la Laguna y sus barrios

Fuente: Elaboración propia a partir de cartografías etnoterritoriales del IIEG, ESRI, 2022.

Edición: Jorge Alberto Cruz Barbosa.

antiguos pueblos de indios y lo consiguió; en enero de 2013 los visitó por primera vez la comisión para invitarlos a la peregrinación.[5]

En un principio fue una familia extensa y otras familias amigas las que participaron, pero al año siguiente se sumaron otras que propusieron que se construyera un segundo arco, dedicado al Señor de la Asunción, también patrono del pueblo. Acordaron que el arco de la Inmaculada Concepción siempre estaría en posesión de la familia de los Santos, en recuerdo de que ellos fueron los primeros en recibir el convite, aunque hay otras familias que les ayudan.[6] El arco del Señor de la Asunción sí cambia-

[5] Entrevista con Alfredo Santos Martínez, 23 de enero de 2024, pueblo de Moya.

[6] Las familias amigas que contribuyen son Águila, Díaz, Orozco y Gómez. Colaboran con fuerza de trabajo y con aportaciones económicas.

ría de manos cada año y llevaría los colores blanco y rojo.[7] Posteriormente, decidieron hacer un arco pequeño para los niños, que ostenta los colores que atribuyeron a los tres pueblos: el amarillo de Buenavista, el azul de La Laguna y el verde de Moya.[8] El arco más grande, el de la Inmaculada Concepción, lo portan los hombres, el que corresponde al Señor de la Asunción es más ligero y lo llevan las mujeres. El más pequeño de los tres lo cargan los niños.







Imágenes 2
Los arcos de Moya en proceso de elaboración

El caso de Moya es un buen ejemplo de los patrones que rigen la distribución de los cargos en general y de la manera en la que cada agrupación genera un discurso iconográfico en la construcción de sus arcos al reproducir una mística particular. A veces, estas responsabilidades permanecen en una sola familia y, en otras ocasiones, rotan por todo el pueblo o el barrio. Ambas organizaciones son posibles y se combinan en un mismo colectivo. Además, suelen tener una alternativa para introducir a los niños y jóvenes en estas prácticas, lo cual se consigue con mucho éxito. Cabe

[7] Alfredo Santos asegura que eligieron estos colores porque así los asocia la Iglesia católica con esas imágenes religiosas.

[8] "El amarillo por las tierras áridas de Buenavista, el verde por las tierras fértiles de Moya y el azul por la laguna [de San Juan Bautista]" –explicó Alfredo Santos–. En este caso ellos eligieron los colores para representarlos.



mencionar que, en algunas escuelas, las maestras se organizan para que los niños armen sus propios arcos.

El origen de la fiesta se remite a la fundación de Buenavista. Para poder constituirse como un pueblo fue preciso que antes edificaran un templo, ya que a partir de este se medían las tierras por razón de pueblo o fundo legal de la época virreinal (véase Castro Gutiérrez, 2016). Cuentan que cuando llegó por primera vez la virgen de la Candelaria, toda la gente del pueblo de San Juan se reunió para escoltarla y conducirla hasta su nueva residencia en el templo de Buenavista. El arribo de la virgen algunos lo ubican en el año de 1692.[9] Otros dicen que la gente del pueblo de Buenavista eran peones de una hacienda de San Miguel, donde habían conformado una cofradía en la década de 1650 para hacerse cargo de la virgen en dicha unidad productiva. Más tarde decidieron fundar un pueblo y el dueño de la hacienda les obsequió la imagen.[10] Ambas versiones coinciden en que la peregrinación rememora la llegada de la santa patrona al pueblo, que al arribar les obsequiaron pulque y que habían olvidado sus diferencias derivadas de la escisión y decidieron repetir esta peregrinación todos los años. Aquí conviene reproducir unas palabras de don Jesús Rocha:

> Según nuestras creencias, eso fue lo que pidió la santísima virgen cuando llegó aquí, a la comunidad del pueblo de San Miguel Buenavista. El que la trajo, eso fue lo que les explicó a los antepasados. Les dijo que ella quería ser recibida con arcos, con banda, danza,[11] música y bastante gente. Fue cuando se hizo la invitación a todos los barrios, pa' que hubiera gente. Ahorita, sin mentirle, usted mirará y se dará cuenta el día de mañana que, aproximadamente, unas dos mil personas vienen en la peregrinación haciendo unos quinientos metros de larga la peregrinación [calcula la extensión del contingente] (Buenavista, 23 de enero de 2024).

Una tercera versión del origen de la fiesta señala que un indio del pueblo de Moya pedía limosna llevando consigo una imagen peregrina de

[9] Testimonio de Jesús Rocha, 23 de enero de 2024, pueblo de Buenavista.

[10] Testimonio de Alfredo Santos, 23 de enero de 2024, pueblo de Moya.

[11] En 2024 no asistieron los danzantes, pero lo habitual es que estén presentes. Al parecer, la pandemia trastocó la organización.



la virgen de la Candelaria, pedía dinero para la construcción del pueblo y para hacer la fiesta a la advocación mariana. Esto se llevaría a cabo desde 1708, cuando el obispo de la Nueva Galicia, Nicolás Carlos Gómez de Cervantes, les autorizó conformar una cofradía. Así, la Fiesta de los Arcos representaría el retorno del comisionado de la cofradía para recaudar fondos (Gómez Alonzo, s.f.).

Como ya he mencionado, el Comité del Convite obsequia a los encargados de los arcos con cigarros y destilados. Antiguamente, les daban el tabaco que ellos cultivaban o recolectaban, el cual envolvían en una hoja de maíz. Recuerdan que este "se rezaba", que realizaban oraciones para que cumpliera su función con eficacia y abonara a la alianza entre los pueblos. En reciprocidad, los encargados de los arcos reciben al comité con comida y bebida, ellos se dejan agasajar por un momento y continúan su camino.

Las actividades se retoman el 23 de enero, cuando los barrios y pueblos convocan a sus miembros para armar, vestir y velar los arcos. Algunos citan a la gente al medio día, pero la mayoría se reúne al caer la tarde. Las personas acudirán al punto de encuentro, que será la casa del responsable del arco, con sábanas, cobijas, telas y lonas que servirán para vestir al arco. Una secretaria o secretario hará un inventario de las prendas que aporta cada persona, de manera que sean devueltas al concluir la celebración. Los hombres se encargarán de dar forma a las estructuras de los arcos para que, después, con ayuda de las mujeres, los vistan y los adornen.

La estructura de los arcos tiene como base una viga con dos horquillas que les permite posarla sobre el suelo a manera de patas. Sobre esta forman un bastidor rectangular que sirve para fijar una lona, lienzo, mantel o edredón con alguna imagen religiosa o representativa del colectivo que construye el artefacto. En las esquinas superiores del rectángulo fijan tres varas curvas formando arcos concéntricos. Suelen emplear las ramas del árbol de mora por su flexibilidad. Del centro de la base hasta la cima de los arcos atan una vara delgada o un carrizo largo que remata en forma de cruz por la parte más alta. En el punto donde la vara converge con el palo superior del bastidor irradiarán seis carrizos por encima de los arcos, tres del lado derecho de la cruz y tres del lado opuesto.

Una vez que la estructura está lista procederán a "vestir el arco". Esto consiste en enrollar y atar telas sobre la madera y los carrizos, evitando que queden expuestos. Casi todo se coloca en su lugar atándolo con ixtle o cordones de diferente tipo. Al centro del arco más grande, colocan una peque-



Imagen 3
Armando la estructura del arco

ña sombrilla, formada con un semicírculo de varas u otros materiales, que servirá para proteger al pequeño cuadro de la virgen de la Candelaria que todos deben llevar. Sobre la estructura cubierta de tela, atan naranjas, cencerros o campanas y flores. Como ya he indicado, en el bastidor colocan una imagen con la que se identifica el grupo que construyó el arco. Los carrizos que irradian por encima llevarán en las puntas pañoletas o banderas. Acerca de estas hay varias interpretaciones. Algunos dicen que son seis banderas porque cada una de estas corresponde a los barrios de San Juan que participaron desde el principio en la peregrinación.[12]



Imagen 4
Vistiendo al arco

[12] Versión relatada por Arturo Santos, 23 de enero de 2024, pueblo de Moya.



Otros dicen que las seis banderas y la cruz central representan "los siete dolores de la virgen" (Gómez Alonzo, s.f.: 11). Finalmente, a un lado de las horquillas, al interior de la estructura, colocan de manera horizontal dos travesaños paralelos que servirán para formar las andas con las que llevarán el arco sobre los hombros. Cabe mencionar que, en ocasiones, algunas piezas de madera o carrizo son remplazadas por otras de metal, que resultan más estables y duraderas, pero la forma del arco no cambia.

La construcción del arco mantiene a la gente ocupada hasta altas horas de la noche. Mientras los hombres trabajan en la estructura, se ve a las mujeres atareadas preparado comida para todos los que se acercan a ayudar. Fogones con ollas de platillos festivos invitan con sus vapores a los curiosos. En El Lindero cocinaron pozole, en Buenavista hicieron birria y en La Orilla del Agua dieron tamales. En todos lados suelen ofrecer bebidas calientes (infusión de canela, ponche o café) y la música de fondo alegra a los asistentes. A veces comparten algunos tragos de destilados. A esa congregación previa de trabajo colaborativo y preámbulo festivo se le conoce como "velar el arco". Por la mañana, en agradecimiento por la ayuda, el casero responsable del arco y las familias que le asisten ofrecen el desayuno a todos los presentes. Tradicionalmente sirven menudo, aunque no están cerrados a la innovación. Después de compartir los alimentos se preparan para acudir al punto de partida de la peregrinación.

La peregrinación de los arcos

El punto de reunión es en Cuesta Blanca, colonia ubicada en las inmediaciones de la antigua puerta de la villa de Santa María de Los Lagos, sitio donde terminaba el territorio de esta y comenzaba el de San Juan Bautista de la Laguna. Algunos se refieren a ese lugar como "La Puerta Blanca". Es el punto donde el Camino Real de Tierra Adentro –vía considerada Patrimonio Cultural de la Humanidad por la UNESCO– ha sido truncado por la calle Democracia,[13] así como por el centro histórico de Lagos de Moreno. La gente cuenta que, antiguamente, el periplo iniciaba al otro lado de la calle Democracia, donde originalmente estaba la puerta, pero paulatinamente los han desplazado hacia el norte. Primero, hacia el Hotel Cuesta Real y, posteriormente, hasta el templo de la Sagrada Familia, construido recientemente.

[13] Esta forma parte de la carretera 45 Lagos de Moreno-Encarnación de Díaz.

El Camino Real es una vía de terracería, empedrada en fragmentos, que el ayuntamiento ha denominado calle Presidentes y se dirige hacia el noroeste marcando la división de los barrios de La Ladera Grande y La Ladera Chica, donde se le ha impuesto el nombre de calle Chichimecas. Luego, cruza las vías del tren y el Libramiento Norte que conduce a San Luis Potosí y, a partir de ese lugar, recupera su antiguo título especificando su próximo destino: Camino Real de Zacatecas. De ahí continúa en la misma dirección trazando una línea recta que discurre por el costado occidental de lo que fue la laguna que dio nombre a San Juan Bautista y conduce hasta el pueblo de Buenavista,[14] destino de todos los peregrinos que se reunieron en el extremo contrario del camino.

La cita fue a las once de la mañana, hora a la que comenzaron a llegar los arcos y los contingentes tomaron su lugar. Al frente siempre deben ir los anfitriones de Buenavista, le siguieron los de Ladera Chica, Torrecillas, Rancho de la Virgen y La Orilla del Agua. Detrás de este último, peregrinó la imagen de la virgen de la Candelaria, la cual había sido trasladada hasta este punto por el párroco de La Laguna y un grupo de hombres de Buenavista en una camioneta pick-up roja. A la imagen de la virgen le siguieron El Lindero, El Callejón, La Isla, El Bajío y Moya, el último en incorporarse a la peregrinación. En principio se decía que Ladera Grande no participaría, que habían sido sancionados por haber dado lugar a una



Imagen 5
En el punto de partida

[14] En este tramo marca la frontera entre los barrios de El Lindero y El Bajío. Más hacia el norte, será el límite occidental del barrio de Orilla del Agua. Todos estos son barrios de San Juan Bautista de la Laguna.

reyerta el año anterior, pero el arco sí estuvo presente y peregrinó detrás de El Lindero.[15] Detrás de todos ellos acostumbran marchar charros a caballo, jóvenes y mayores, hombres y mujeres, algunos con sus hijos. Estos son jinetes que habitan principalmente en Torrecillas y en Buenavista.

Los arcos requieren de cuatro cargadores que soportan sobre sus hombros los extremos de las andas. En la parte más alta del arco atan dos cuerdas, una caerá por delate y la otra por detrás. En cada extremo una persona ayuda a equilibrar el arco, para evitar que el viento lo derribe y asiste para superar los obstáculos. Además, deben contar con los servicios de un garrotero, peregrino que lleva un largo carrizo con el que levanta los cables que penden de los postes y permite el paso de las estructuras. Recordemos que cada grupo suele llevar más de un arco y una cuadrilla que acompañará y asistirá a los cargadores cuando sea preciso. Algunos barrios contratan una banda para que toque exclusivamente para ellos y anime todo el recorrido, otras bandas se incluyen en la peregrinación y ofrecen sus servicios por hora o por canción.



Imagen 6
En el trayecto

[15] El arco llevaba en el bastidor la imagen de la virgen de Guadalupe, que es la patrona de El Callejón, por lo que algunas personas me indicaron que era gente de este último que, en acto de rebeldía, puso el nombre de La Ladera Grande al arco para hacer presente al barrio sancionado. La santa patrona de La Ladera Grande es Santa Teresita. Recordemos que El Callejón se encuentra en el barrio de Ladera Grande.

El camino es largo, especialmente para quienes llevan a cuestas los arcos y los intensos rayos de sol no lo hacen más fácil. El desplazamiento es lento y solemne. Los estampidos de los cohetes son constantes desde la noche de la velación y acompañan cada paso de la peregrinación. La música de banda alegra a los asistentes y, al final, les hace romper con la formalidad e invita a bailar a los portadores. Las bandas se conforman de tarola, tambora, güiro metálico, clarinete, trompetas, trombones y tuba. Ejecutan música alegre, con la que los cargadores más jóvenes dan saltos mientras hacen girar el arco. Los mayores desaprueban que se rompa la solemnidad de esta manera, no solo por que resta seriedad al acto, sino también porque muchas veces los arcos se rompen y las imágenes de la virgen terminan en el suelo. Al parecer, el baile del arco es una práctica nueva, pero llegó para quedarse, a pesar de las fuertes críticas en su contra.

En Buenavista, el campanero esperaba atento en la torre del templo y la gente se reunió en la plaza de enfrente, donde se instalaron puestos de alimentos y juegos para niños. Al llegar al pueblo, comenzaron a repicar las campanas, los arcos despejaron el camino a la virgen en la calle de ingreso y se agitaron cuando esta pasaba por enfrente. Los cargadores de la santa patrona la colocaron en un altar que habían improvisado enfrente de la iglesia. La gente gritó vivas en su honor y aplaudió con entusiasmo, los sacerdotes alentaron esas expresiones festivas e invitaron a realizar un canto en homenaje a Santa María. Al concluir la breve tonada, los arcos se presentaron, uno a uno, ante el altar. Ahí los cargadores inclinaron ligeramente el arco en señal de reverencia, descubrieron su cabeza



Imagen 7
La celebración en Buenavista



y se arrodillaron frente a la virgen. Los charros no se apearon de sus caballos ni se arrodillaron, solo se quitaron los sombreros. Para entonces el reloj marcaba las cuatro de la tarde, habían transcurrido cinco horas desde que se habían dado cita en el punto de partida, pero la peregrinación había iniciado en torno a la una.

Tras pasar por el altar, cada uno de los arcos tomó su lugar en el perímetro de la plaza. Para esto, siguen el mismo orden del recorrido y que corresponde a los turnos para marchar de vuelta a casa. Cada grupo sabía muy bien cuál era el sitio que le correspondía. Enseguida inició la misa que oficiaron el párroco de La Laguna y su auxiliar. Esta concluyó con una bendición para todas las familias de los pueblos: "A estas familias tan necesitadas de la bendición de Dios" y "desintegradas e incompletas por los desaparecidos". No hay espacio para ahondar en esto, pero es bien sabida la situación de violencia que les aqueja. Posteriormente, el párroco tomó en sus manos la imagen de la virgen y la llevó al lugar en donde se encontraba cada uno de los arcos. Ahí colocaba la estatuilla por encima de su cabeza y las agrupaciones hacían una reverencia. Con esto concluyó la participación de los sacerdotes.

Después de la misa y la bendición, el comité de Buenavista obsequió veinte litros de pulque y una cajetilla de cigarros a cada agrupación. Jesús Rocha, uno de los responsables de este obsequio, dijo: "Es nuestra tradición y mucha gente le nombra La Fiesta del Pulque. Para nosotros es un orgullo que nuestros antepasados nos hayan dejado esta joya, ¿verdad?, porque nosotros pos la siguemos [*sic*] rescatando hasta que Dios nos dé licencia". También hay familias de Buenavista que se reúnen para ofrecer alimentos a los visitantes de manera gratuita. La comida tradicional de esta fiesta es el mole con arroz, que pueden elaborar con guajolote o pollo, aunque el primero es cada vez menos frecuente.[16] El platillo se acompaña con tortillas de maíz y hojas de lechuga orejona o romana, ambos se usan a manera de cuchara, ya que no es habitual el empleo de cubiertos para comer mole. Los de Buenavista ven estos obsequios como una manera

[16] El mole se prepara con semillas de chile ancho, semillas de calabaza, ajonjolí, cacahuate, clavo, pimienta, bolillo y galletas saladas (galletas sabrosas, les dicen). Estos ingredientes se fríen y los dejan reposar en el caldo de pollo, junto con los chiles anchos pelados y secos. Finalmente, todo se pasa por la licuadora. El mole que se obtiene se incorpora al caldo de pollo con arroz.

de corresponder a los gestos de hospitalidad que comenzaron con el convite y que, con respecto a Buenavista, tienen su última expresión en la despedida de los arcos.

La convivencia en Buenavista se prolongó por unas horas, en las que la gente bailó con la música de banda y bebió pulque alegremente. Los visitantes saben que deben marcharse antes de que oscurezca para caminar de regreso a casa. Entonces, los arcos bailan con más frecuencia y energía. En el pueblo se ha impuesto la ley seca, no se venden bebidas alcohólicas, se supone que solo el pulque estará permitido, pero muchos se proveyeron con antelación. Cada uno de los arcos debe ser despedido de manera individual y es conducido a la salida del pueblo por los anfitriones y la banda de música. Es el último gesto de reciprocidad por parte de Buenavista durante la fiesta. Luego, cada quien tomará el camino a casa. Mientras tanto, la gente del pueblo se preparará para un baile que se prolongará hasta la madrugada.

En La Laguna y en Moya los peregrinos serán recibidos por familiares y amigos que les brindarán una cena. Después de recuperar fuerzas, tendrán que desvestir los arcos. Todos ayudan a retirar las telas y a desarmarlos. Con lista en mano, la secretaria devolverá las prendas a sus propietarios. En ese momento suele designarse a la persona que se hará cargo del arco el próximo año. El nuevo responsable recibirá de manos del saliente



Imagen 8
El regreso a casa



el cuadro de la virgen de la Candelaria que llevaba el arco en el centro. Con ese acto se consuma la trasmisión del compromiso.

De esta manera concluye la celebración de los arcos, pero esta solo marca el inicio del novenario que concluirá el 2 de febrero con la Fiesta de la Luz o de las Candelas, fiesta patronal en honor de la virgen de la Candelaria, patrona de Buenavista. Sin duda es un día importante también para la gente de La Laguna y de Moya, pero para todos es especialmente significativo ese momento en el que arman los arcos, peregrinan, comparten pulques y rememoran la reconciliación que dio fin a la confrontación producida por la fragmentación del pueblo original.

Comentarios finales: la reivindicación del pasado indígena

Las personas entrevistadas en la fiesta insistieron en que cargar los arcos en hombros es un trabajo duro y doloroso, pero aseguraron que se soporta gracias al sentimiento de arraigo, al orgullo identitario, al cariño por la tradición y "a la fortaleza que caracteriza a los hombres que se han dedicado, durante generaciones, a la fabricación de ladrillo".[17] Esta última frase destaca el papel predominante que han tenido los varones en la reproducción de esta celebración, la cual se ha visto fortalecida recientemente con la entusiasta participación de mujeres y niños. Al parecer, hace no muchos años, las mujeres acompañaban a los hombres y ocupaban un lugar secundario. Señalan que iban a cuidarlos, a asegurarse de que no pelearan, que no les hicieran daño y de que volvieran a casa sanos y salvos, ya que los incidentes por el consumo excesivo de bebidas embriagantes eran muy comunes. Al parecer, su intervención ha conseguido que estos disminuyan notablemente.

Más aún, están convencidos de que "la fiesta hace la fuerza", frase que ha dado título a una de las pocas descripciones que se han hecho acerca de La Fiesta de los Arcos (Facio, 2021). Piensan que este ritual es una manera de luchar por la reivindicación de su identidad como pueblos originarios, por el respeto a sus derechos y la defensa de su territorio. La construcción de los arcos y la fiesta es considerada como un acto de resistencia (véase Facio, 2021; Guzmán, 2024).

La lucha por el territorio se ha retomado con un vigor renovado a partir de las movilizaciones que iniciaron en 2018 para impedir la construc-

[17] Entrevista con Marbella Maribel de Santiago López, 23 de enero de 2024.



Ilustración 9
Mural comunitario que revindica el origen indígena de la gente de La Laguna a través de la Fiesta de los Arcos con la frase: "Por el espíritu de nuestros ancestros, por la magia de los colores y por la sangre que nos une en tradición".

ción de un gasoducto por parte de la empresa Gas Natural en las tierras de San Juan de la Laguna. Los denunciantes señalaban que este proyecto no contaba con una autorización de cambio de uso de suelo, ni estudios de impacto ambiental, social y de riesgos, que no se había consultado con los nativos acerca del proyecto, sus objetivos y beneficiarios, entre otras cosas. Ellos deseaban que se estableciera un diálogo y se respetara su derecho a la consulta como pueblo indígena. El 13 de mayo de 2019 se realizó una manifestación de protesta contra las obras, la cual fue reprimida, llevando las cosas más lejos. Cinco personas fueron detenidas por las autoridades municipales y el pueblo de San Juan se movilizó y tomó la presidencia municipal para solicitar su liberación. La represión se prolongó por un tiempo, varios de los activistas aseguran que fueron visitados por gente de la Fiscalía de Jalisco para realizar cateos en actitud amenazante. Actualmente, el campamento en el que se instalaron para evitar las obras sigue siendo un importante punto de reunión.

El Instituto de Información Estadística y Geografía (IIEG) ha calculado, en un estudio del etnoterritorio y cartografía social, que el pueblo de



La Laguna llegó a comprender una extensión de 4 847 hectáreas.[18] Estas tierras ahora se han convertido en pequeñas propiedades y recientemente La Laguna ha sido dividida en colonias de la ciudad de Lagos de Moreno, esquema territorial que se sobrepone al sistema tradicional en el que el pueblo de San Juan de la Laguna se piensa a sí mismo como un espacio de interacción sociocultural entre los diez barrios que lo componen y que se encuentran distribuidos en todo el territorio que adquirieron por mercedes y compras durante el periodo virreinal. Lo mismo puede decirse

Ilustración 10
Mapa barrios y colonias
Fuente: Elaboración propia a partir de cartografías etnoterritoriales del IIEG, ESRI, 2022.
Edición: Jorge Alberto Cruz Barbosa.

[18] Los resultados de los trabajos del IIEG pueden consultarse en: https://iieg.gob.mx/ns/?page_id=32382

para el caso de Buenavista y Moya. A su vez, los tres pueblos constituyen una unidad, a partir de su pasado común, sus tradiciones e importantes vínculos de parentesco.

En estas tierras, principalmente en las inmediaciones de la laguna, se han otorgado importantes concesiones a industrias que han afectado notablemente al ecosistema, agotando y contaminando el agua. Además, desde la antigua villa se ha promovido la introducción de nuevos habitantes, para tratar de diluir el perfil indígena de la población. Sus tierras ya no son reconocidas como bienes comunales, ni sus autoridades tradicionales son contempladas como mediadoras en la política municipal o estatal. Con ello se desdibuja su existencia como pueblos originarios, se les invisibiliza como sociedades y sujetos de derecho –aseguran–. Al respecto, la Comisión Estatal de Derechos Humanos emitió una recomendación acerca del caso por "violación de derechos a la legalidad y seguridad jurídica, a la manifestación pacífica, a la libertad personal, a los derechos de pueblos originarios y comunidades indígenas; así como al desarrollo, al patrimonio cultural y a un medio ambiente sano y equilibrado, de los habitantes de San Juan Bautista de la Laguna, en el municipio de Lagos de Moreno".[19] La primera recomendación es que se otorgue la incorporación del pueblo de San Juan de la Laguna al Padrón de Comunidades y Localidades Indígenas del estado. Luego, se habla de la reparación de los daños a la comunidad indígena, la suspensión de licencias otorgadas a diversas empresas sin consulta, la restauración del ecosistema y que esta zona sea declarada reserva ecológica, entre muchas otras. El reconocimiento como pueblo indígena y de sus derechos territoriales son centrales en esta recomendación.

Lo cierto es que la separación residencial entre la república de indios y la de españoles, que pretendía promover la evangelización y asegurar la mano de obra para la villa, sigue vigente. En los pueblos originarios están las ladrilleras y los albañiles que todavía construyen la ciudad. Además, están los fontaneros, los electricistas, los mecánicos y otros oficios. También están las asistentes domésticas, los empleados de los restaurantes, de los hoteles, los bares y otros del sector de servicios. Asimismo, frecuentemente, se emplean como obreros de la industria local, que muchas veces afecta

[19] Consultada en: http://historico.cedhj.org.mx/recomendaciones/emitidas/2020 Reco %2026.2020%20VPF.pdf





el entorno en el que viven y con cuyas estrategias productivas no suelen estar de acuerdo.

La trasformación del entorno, derivada de la sobreexplotación, ha dado por resultado el desplazamiento de las actividades agropecuarias, ubicando a los habitantes originarios en los estratos más bajos de la economía local, nivel al que se han sumado muchos otros provenientes del exterior y que han sido introducidos en su espacio a través de la compra de terrenos y la construcción de viviendas de interés social. Muchos de ellos son obreros foráneos que trabajan en las industrias que se han establecido en las inmediaciones del corredor industrial del Libramiento Norte.

Sin embargo, esto no ha impedido que las familias de los pueblos originarios sigan reivindicándose como descendientes de quienes conformaron la antigua república de indios, aunque se les diga que ahora son solo colonias de la cabecera municipal. Así, mientras se niega a los pueblos originarios contemporáneos, los pueblos pretéritos que habitaron esas tierras son reivindicados en el discurso oficial. Recientemente esta paradoja ha tenido una expresión monumental. En febrero de 2024, el ayuntamiento inauguró una escultura en honor de Xiconaqui y Custique, líderes indígenas de la región que se opusieron a la ocupación europea en el siglo XVI, cuyas "tribus originarias" aparecen representadas en el escudo de armas de la ciudad por dos montículos que llevan un banderín en la cima que simbolizan el triunfo de la corona española. En la bordura que rodea al escudo se puede leer la inscripción "*Adversus populos Xiconaqui et Custique fortitudo*", que traducen como "Fortaleza contra los pueblos adversos de Xiconaqui y Custique". ¿Reivindicación de un pasado indígena o de su reducción?

Cabe agregar que en abril de 2024, por iniciativa popular, el monumento comenzó a rodearse con fichas de búsqueda de las personas desaparecidas en el municipio, ahora es pensado como "la Glorieta de los Desaparecidos". Resignificación de un pasado que no parece tener presente para algunos. Por su parte, las familias que descienden de las sociedades indígenas que conformaron los pueblos al norte de la villa de Santa María de los Lagos no ven en la escultura pública un homenaje, sino el dispendio innecesario de recursos públicos para evitar abordar los problemas reales de estas poblaciones. Sus exigencias no implican el reconocimiento de la propiedad del espacio que han ocupado desde la fundación de los pueblos,

pero sí el respeto a ese entorno en el que han vivido, a la posibilidad de tomar decisiones ante la sobrexplotación, pero, sobre todo, a ser reconocidos como pueblos originarios y a conservar viva su identidad. Esa es la lucha que mantienen en la tenaz reproducción de su vida tradicional, en la que los arcos son pasado, presente y futuro.

Bibliografía

Aguilar Alcaide, José Fernando (2004). *La hacienda Ciénega de Mata de los Rincón Gallardo: un modelo excepcional de latifundio novohispano durante los siglos XVII y XVIII*. Guadalajara: UdeG/CSIC.

Becerra Jiménez, Celina (2008). *Gobierno, justicia e instituciones en la Nueva Galicia. La alcaldía mayor de Santa María de los Lagos 1563-1750*. Guadalajara: UdeG.

Berthe, Jean-Pierre, Thomas Calvo y Águeda Jiménez Pelayo (2000). *Sociedad en construcción. La Nueva Galicia según las visitas de oidores (1606-1616)*. Guadalajara: UdeG/CEMCA.

Carbajal López, David (ed.) (2023). *Dos iglesias de Lagos hacia 1729: La Parroquia y Moya*. Guadalajara: Amate.

Castro Gutiérrez, Felipe (2016). "Los ires y devenires del fundo legal de los pueblos indios", en María del Pilar Martínez López Cano (coord.). *De la historia económica a la historia social y cultural*. México: IIH-UNAM, pp. 69-104.

Fábregas, Andrés (1986). *La formación histórica de una región: Los Altos de Jalisco*. México: CIESAS.

Facio, Lilith (2021). *La fiesta hace la fuerza. La Fiesta de los Arcos como práctica de comunalidad en el pueblo indígena de San Juan de la Laguna*. Puebla: Gobierno del Estado de Jalisco/PACMYC.

Gerhard, Peter (1996 [1982]). *La frontera norte de la Nueva España*. México: IIH-UNAM.

Gómez Alonso, José Israel (s. f.). *Historia de San Miguel de Buenavista: 331 años de su fundación*. Lagos de Moreno: Ayuntamiento de Lagos de Moreno/H. Junta Patriótica Pedro Moreno/Archivo Histórico de Lagos de Moreno.

Gómez Mata, Carlos (2006). *Lagos indio*. Lagos de Moreno: UdeG.



Guzmán Orozco, Carmen (2024) "El trabajo de las mujeres en la defensa del territorio en el pueblo indígena chichimeca de San Juan Bautista de la Laguna y su movimiento de resistencia. Una lectura desde el género, las relaciones de género y lo común". Tesis de la Maestría en Desarrollo Rural. México: UAM-Xochimilco.
Mota y Escobar, Alonso de la (1940 [1605]). *Descripción geográfica de los reinos de Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León*. México: Editorial Pedro Robredo.

Héctor Medina Miranda es profesor investigador de CIESAS Occidente y miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel II. Es doctor en Antropología por la Universidad de Salamanca; maestro en la misma disciplina con especialidad en Etnología por la UNAM; licenciado en Antropología Social por la ENAH. Ha realizado investigaciones acerca de la organización social, los rituales y la mitología *wixaritari*. En los últimos años sus estudios se han concentrado en el análisis de las territorialidades de dichos pueblos desde una perspectiva antropológica e histórica y ha incursionado en el estudio de otras sociedades indígenas de Jalisco. Además, ha desarrollado proyectos acerca de los estereotipos ganaderos en España y en México, así como de los rituales taurinos y las tradiciones ganaderas en ambos lados del Atlántico.



REALIDADES SOCIOCULTURALES

XUMUAVIKARI NÁAYARITE. TRANSFORMACIÓN Y ACTIVIDADES DE LOS TIZNADOS DE LA SEMANA SANTA CORA DE NAYARIT

XUMUAVIKARI NÁAYARITE. THE TIZNADOS, CORA HOLY WEEK IN NAYARIT

Adriana Guzmán*

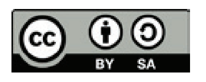
Resumen: A partir de la etnografía en la Mesa del Nayar, Nayarit, se presenta el proceso de transformación a lo largo del año de los tiznados, los principales creadores de la Semana Santa o Judea *náayari* (cora) y sus actividades más importantes durante la festividad, así como la condensación de distintas creaciones en el mismo ritual: la muerte y resurrección de Cristo (Cristo-Sol para los coras), inicio de la cristiandad; el Génesis, origen del universo para el catolicismo y la creación del mundo según los *náayarite*.
Palabras claves: Semana Santa, borrados, proceso de transformación, Génesis, mundo *náayari*.

XUMUAVIKARI NÁAYARITE: THE TIZNADOS, CORA HOLY WEEK IN NAYARIT

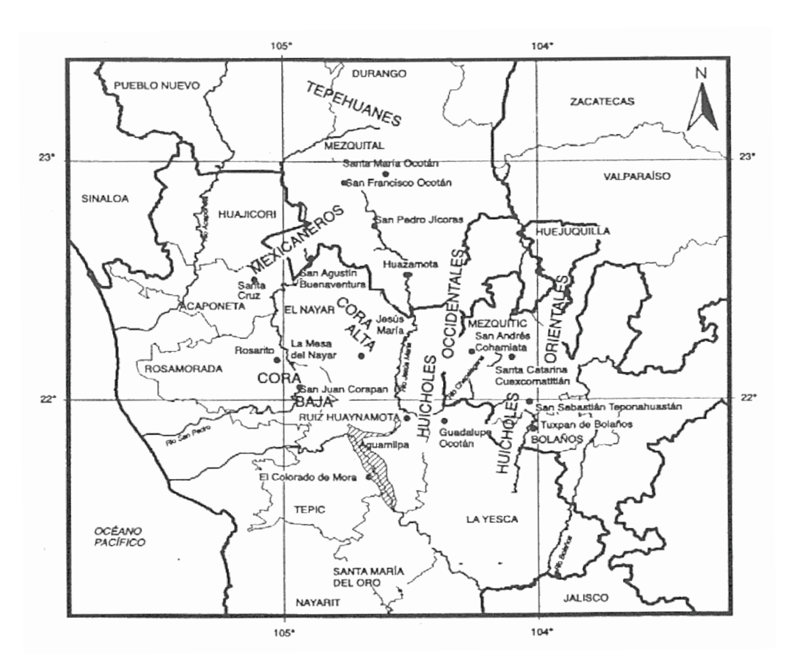
Abstract: Drawing on an ethnographic study in Mesa del Nayar, Nayarit, this article explores the yearlong transformation of the *tiznados*, the main organizers of Holy Week or the *Náayari* (Cora) Judea, and their role during the festivity. It analyzes how different creations meld together in the same ritual, specifically, the death and resurrection of Christ (Christ-Sun for the Cora people), the birth of Christianity; and Genesis, which represents the origin of the universe in Catholicism and the creation of the world according to the *Náayarite*.
Keywords: Holy Week, the erased, transformation, Genesis, náayari world.

* Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 15 • marzo-agosto 2025, pp. 237-266
Recepción: 31 de enero de 2024 • Aceptación: 29 de mayo de 2024
https://encartes.mx



En la Sierra Madre Occidental comparten territorio los *náayari* (coras),[1] *wixárica* (huicholes), *o'dam* (tepehuanos), *mexican* (mexicaneros) y mestizos. Específicamente los *náayarite* habitan en el estado de Nayarit, dentro de la denominada Cora Alta (partes altas de la sierra), en el municipio Del Nayar y, de los que forman parte de la Cora Baja (faldas de la sierra), en Acaponeta, Rosamorada y Ruiz:



Mapa 1
Grupos culturales, regiones y municipios (Jáuregui *et al.*, 2003: 127)

La Judea o Semana Santa se realiza en cabeceras comunales[2] en las que se reúnen los habitantes de localidades pertenecientes a cada una de

[1] Nombre con el que los habitantes de la Mesa del Nayar o meseños se refieren a sí mismos (*náayari*, singular; *náayarite*, plural) cuando hablan en su idioma *náayari tañíuka* que podría traducirse como "nuestra palabra"; denominación similar a *náayeri*, que al corresponder a la variante mariteca, o de Jesús María, cabecera municipal, se ha difundido más; cuando hablan español se autodenominan coras. Debido a que ellos mismos utilizan ambos vocablos, se emplearán indistintamente en el presente escrito.

[2] Que no deben confundirse con las cabeceras municipales.

ellas –que llegan incluso desde el extranjero–, en las que "varía la tonada"[3] y resaltan los distintos "estilos":[4] dentro de la Cora Alta, se lleva a cabo en Santa Teresa, Dolores, Mesa del Nayar, San Francisco y Jesús María; y, en la Cora Baja, en San Juan Corapan, Presidio de los Reyes, Mojocuautla, Rosarito, San Juan Bautista, San Blasito y Huaynamota.

Introducción

Las publicaciones existentes sobre la Judea *náayari* dentro de la Cora Alta proceden de Jesús María, la cabecera del municipio Del Nayar (González Laporte, 1994; Imafuku, 1993 [1987]; Valdovinos, 2002) y de las comunidades de Santa Teresa (Coyle, 1997; Jiménez, 2006; Castillo Badillo y Coyle, 2021) y Dolores (Jáuregui, 2016). Dentro de la Cora Baja, están los trabajos sobre los pueblos San Juan Bautista (Muratalla, 2015) y Presidio de los Reyes (Jáuregui y Magriñá, 2015). Igualmente hay análisis generales derivados o relacionados con la Judea *náayari* (Jáuregui, 2000 y 2008; Benciolini, 2012), además de informes de corte monográfico y documental (Benítez, 2019 [1970]; González Ramos, 1972; Muñoz, 1973). A la fecha, no existe ninguna publicación[5] sobre la Semana Santa en la Mesa del Nayar, lugar en el que se centra este trabajo.[6]

---

[3] Las frases entrecomilladas corresponden a comentarios de los *náayarite*, quienes solicitan encarecidamente que se mantenga su anonimato. Por respeto a su petición, se omiten nombres y referencias particulares de quienes han compartido su conocimiento.

[4] También resaltan otras diferencias, por ejemplo, en Jesús María y varias comunidades de la Cora Baja puede haber visitantes y observadores, mientras que en Santa Teresa son menos tolerantes con extraños y en la Mesa del Nayar están estrictamente prohibidos.

[5] Solamente un reportaje periodístico de Guzmán, 1977; un cortometraje de Muñoz, 1973 y un breve texto de Neurath, 2001 que sigue la propuesta de Preuss, a quien no cita ni tampoco la fuente de la que obtuvo la información etnográfica. En todos estos casos, sobresalen las imágenes, más que la información.

[6] Comunidad en la que se ha realizado etnografía desde 1993. La Semana Santa ha sido observada en diversas ocasiones, durante las cuales se ha tenido oportunidad de participar en diversas actividades rituales, siendo la última en 2023, fecha de la que provienen todas las fotografías tomadas por la autora con conocimiento de los *náayarite*. Hasta ahora, los únicos trabajos conocidos derivados de un trabajo de campo prolongado en dicha comunidad son los de Benciolini, 2014 y Guzmán, 2002 y 2024, en todos ellos, si bien se menciona la Judea, no se trabaja de manera detallada.



La mayoría de estos trabajos consiste en descripciones y/o análisis que se concentran en el Triduo Pascual y que observan a la Semana Santa como rito de paso estacional de la temporada de secas a la de lluvias, al igual que para los hombres, y siguen el planteamiento de Konrad Theodor Preuss (1998 [1906ª, 1906b, 1908ª, 1908b, 1908c, 1908d, 1908e, 1909ª, 1909b, 1912, 1928]), centrado en la lucha astral entre las fuerzas del mundo diurno y las del inframundo. En términos generales, esta propuesta sostiene que los judíos se borran porque son seres del inframundo que suben a la tierra para capturar a Cristo, relacionado con el sol, que debe "morir" para que sea posible que las lluvias fertilicen la tierra. Sin embargo, en ninguno de estos trabajos se ha señalado el largo proceso de transformación individual y comunitaria que se vive a lo largo del año para que sea posible dicho evento.

Lo anterior es fundamental pues para los *náayarite* el mundo no es algo dado, sino que debe construirse constantemente con trabajo ritual y siempre en correspondencia con el "camino" del sol que recorre el mundo luminoso durante el día y la temporada de secas y el mundo de abajo, muchas veces llamado inframundo, durante la noche y la época de lluvias. A lo largo del año, además de realizarse distintos rituales en correspondencia con lo anterior, hay una constante preparación de los judíos, cuya actividad en Semana Santa será vital debido a que es el momento en el que se creará la tierra que las lluvias habrán de fertilizar.

Esta creación del mundo es entendida de diversas maneras; por un lado, implica dejar que el mundo de abajo, donde se encuentra toda la vida en potencia, "suba" a la superficie de la tierra, lo cual acontece durante el Triduo Pascual, momento en el que para los *náayarite* "sólo es de noche", porque "cuando hay sol no se puede". Una vez creada la tierra, habrá que fertilizarla con la fuerza vital contenida en los huesos de los ancestros que, tras ser enterrados, "crecen como flores", mismas que son, entonces, semillas, frutos que germinan la tierra. Por otro lado, la creación del mundo se desarrolla "por partes", en las que es revelador que sigan los momentos de la creación según el Génesis.[7]

---

[7] Es sabido que las estrategias utilizadas por misioneros y religiosos para el adoctrinamiento han descansado intensamente en música, danzas y escenificaciones, sobre todo en lugares en los que se han desconocido las lenguas originarias. Un recurso ampliamente

Debido a lo anterior ha sido posible establecer que en la Judea *náayari* se condensa[8] la formación de tres grandes creaciones: por un lado, la muerte y resurrección de Cristo, el conocido inicio histórico de la cristiandad y su renovación anual; por otro lado, el Génesis, origen del universo para el catolicismo y, por último, la creación del mundo según los *náayarite*. En los trabajos de especialistas de la región ha sido señalada la primera creación, pero las últimas dos nunca han sido comentadas.

En el presente texto se ha elegido la presentación en orden cronológico para mostrar tanto la paulatina transformación de los judíos a lo largo del año, como las actividades de la Semana Santa relacionadas con las tres creaciones mencionadas. Para dar cuenta de lo anterior, primero se realiza una breve presentación de los realizadores de la Judea; enseguida se muestran los momentos etnográficos sobresalientes, a lo largo del año, de la paulatina transformación comunitaria e individual gracias a la cual son posibles las tres grandes creaciones que se llevan a cabo en Semana Santa, mismas que, en el siguiente apartado, se observan a partir de determinadas acciones rituales, realizadas en conjunción con el Génesis y cantos *náayarite.*

utilizado ha sido recuperar momentos, espacios o circunstancias particularmente importantes de los "cultos locales" y aderezarlos, resemantizarlos, modificarlos con motivos o saberes propios de lo que se ha querido enseñar, aunque pocas veces se encuentra información detallada sobre estos procesos (Cfr. Dutcher, 2010, entre otros).

[8] Michel Houseman y Carlo Severi basan su definición de "condensación ritual" en la condensación de dos modalidades de diferenciación (cismogénesis) definidas por Gregory Bateson como elementos simétricos y complementarios. Estas dimensiones generalmente se encuentran separadas en la vida diaria, pero se articulan simultáneamente en la ceremonia Naven (Houseman y Severi, 1994: 197). Houseman (2022 [2006]: 111) especifica que la condensación ritual son "modos de relación ordinariamente antitéticos que reúnen una diversidad de lazos preexistentes" o "condensación de modos de relación nominalmente incompatibles […] que no se juntan ni al azar, ni de manera puramente lineal" (Houseman, 2022 [2006]: 110). Por su parte, Severi (2008: 12) señala que el "proceso de transformación simbólica realizado a través de la acción ritual, que hemos llamado 'condensación ritual', confiere al contexto de la comunicación una forma particular que lo distingue de las interacciones ordinarias en la vida cotidiana". Esta capacidad de los rituales para condensar modos de relación es lo que permite señalar la imbricación de las tres grandes creaciones que se revisan en el presente trabajo.



Inicio

Xumuavikari, tiznados, borrados, negros, pintos, pintados o judíos son los nombres dados por los *náayarite* al grupo mayor de participantes hombres, un auténtico ejército, durante la *Xumuavika jetse* "Fiesta de los tiznados", la Semana Santa o Judea (por la participación de los judíos) entre los *náayarite*, de Nayarit. La característica distintiva, lo que les da su nombre, es que se embijan con olote y pasto seco quemado y disuelto en agua, quedando completamente tiznados, oscuros, que es el punto culminante de una transformación que se desarrolla paulatinamente a lo largo del año.

Como se establece en el Concilio de Trento (1545-1563),[9] la celebración inicia el Viernes de Dolores y acaba el Domingo de Resurrección, diez días de intensísima actividad ritual, sobre todo durante el Triduo Pascual. Durante este tiempo, las Autoridades Tradicionales ceden su lugar a los Principales de la Judea, quienes se vuelven los responsables de la comunidad, así como de la realización del ritual y de todos los participantes, que son los siguientes:[10]

Humanos			No humanos
Judíos		No judíos	
Borrados	No borrados		
Xáyica Nérimi Jefe de los Judíos Primero	Huazamayor (Alguacil Mayor)	Moros (Principales y músicos: chirimitero y tamborilero)	Xáyica Patrón de los judíos
Jefe de los Judíos Segundo	Centurión "papá de los judíos"	Apóstoles (6)	Cristo/Santo Entierro
Jefe de los Judíos Tercero		Cirineo y Mayordomo	Cristos

---

[9] La Judea comienza a realizarse alrededor de 1722, cuando se conquista la zona y comienza la evangelización por parte de los jesuitas. Los acontecimientos históricos posteriores posibilitaron que los *náayarite* mantuvieran el control de su ritualidad (Cfr. Magriñá, 2022), que no ha sido alterada por los cambios del Concilio Vaticano II (1962-1965) que modifican la liturgia católica.

[10] Por cuestiones de espacio, no será posible describir la participación de cada uno de estos seres.

Humanos			No humanos
Judíos		No judíos	
Borrados	No borrados		
Capitanes (2)		Nazareno	Vírgenes Rosario y Dolorosa
Cabos (4)		Mayordomos	María y José
10 primeras lanzas de los *xumuavikari*		Arbeli	
Ayudantes de cabos (2)		Jefe de los guardias y Custodio	
Xumuavikari		Guardias con escopeta (alrededor de 10 jóvenes)	
		Guardias con arco y flechas (alrededor de 10 niños)	
		Tenanches hombres y mujeres	
		Participantes diversos	

Paulatina transformación de los *xumuavikari*

La trasformación del espacio y los tiznados no es súbita, sino que es una prolongada construcción relacionada con el "camino del sol" que inicia después de la celebración de la Santa Cruz (3 de mayo), día en el que "ya está la cruz, así se queda", siendo Huazamayor, con ayuda de algunos judíos (sin borrarse), el encargado de elaborarla y "levantarla". Tiene un momento importante durante la Santísima Trinidad (junio), la fiesta de *Tayau*, el sol en plenitud, momento en el que Huazamayor "arregla"[11] a la Santísima Trinidad[12] que se encuentra en el altar de la iglesia. Conti-

[11] Para los *náayarite*, "arreglar" a los santos implica coronarlos de ramas verdes o flores, según sea el caso y la temporada.

[12] Pintura al óleo presumiblemente procedente de los tiempos misionales jesuitas.



núa en la canícula, durante la festividad de Santiago/Santa Ana,[13] 25 y 26 de julio, cuando los jinetes santiagueros –entre los que se encuentra Huazamayor, pero sin los atavíos que lo caracterizan durante la Judea–, descuartizan gallos y gallinas, es decir al sol,[14] para que las lluvias puedan terminar de caer durante la "segunda vuelta"[15] de su temporada.

Después, al día siguiente del Arrullo al Rey Nayar (Santos Reyes, 6 de enero), "cuando Cristo está chiquito",[16] durante la comida que Huazamayor[17] ofrece el 7 de enero, a la "mitad" de las festividades del cambio de Autoridades Tradicionales,[18] los Jefes de los judíos segundo y tercero aparecen con sus máscaras buscando al Nazareno. Dos días después, el 9 de enero, se llevan a cabo "los limonazos", que son arrojados a los caballos de los Jefes de los Moros –jinetes guardianes de la virgen de Guadalupe, la diosa del mundo de abajo– para llamarlos, despertarlos, resucitarlos –así como con limón se resucita a los judíos el Viernes Santo–.

Posteriormente, en las Pachitas[19] se narran acontecimientos como la búsqueda del Nazareno por parte de los Pachiteros por "haber cometido pecado con su madre".[20] Después de esta celebración, el Martes de Car-

[13] Festividad y dioses que deben entenderse "como uno solo", pues corresponde tanto a Santiago como a Santa Ana y se realiza durante los dos días que se asumen como uno.

[14] Dicen los *náayarite* que los gallos "caminan como el sol, son como el sol" puesto que despiertan con la luz y se duermen cuando oscurece.

[15] Durante la "primera vuelta" (al inicio de la temporada, aproximadamente en junio o tardíamente en julio) llegan las "lluvias buenas del oriente"; después de la canícula y hasta el fin de la temporada (normalmente en octubre), llegan las "lluvias malas del poniente" o "peligrosas" porque pueden traer huracanes y tormentas.

[16] Para los *náayarite*, Cristo nace el 24 de diciembre, "a los tres días ya está grande" y comienza a "andar por la tierra", es el tiempo en el que los Pachiteros lo están buscando.

[17] Denominado Centurión Primero en otras comunidades como Jesús María o Santa Teresa.

[18] El cambio de las Autoridades Tradicionales se realiza del 31 de diciembre al 9 de enero.

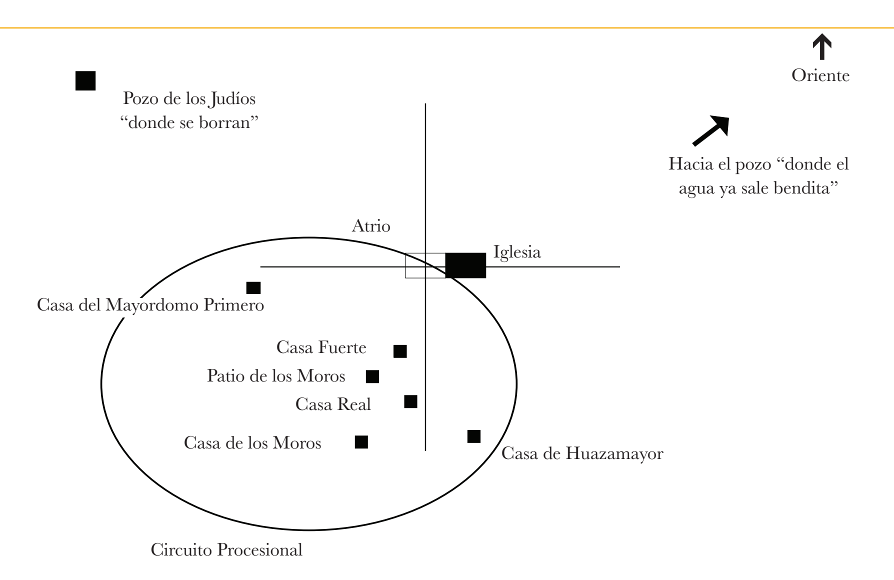
[19] Las Pachitas dura de tres a cinco semanas consecutivas; inicia con La Candelaria y acaba el Martes de Carnaval. El discurso carnavalesco está dividido y secuenciado de manera progresiva entre Pachitas y Semana Santa.

[20] Para los *náayarite*, el pecado "verdadero", prácticamente el único, es el sexual, por lo que de la frase anterior se entiende que Nazareno tuvo relaciones sexuales con su madre.

naval, una de las Malinches[21] de las Pachitas se dirije a Huazamayor diciéndole que "lo intentó" pero "no pudo" y "falló", por lo que ahora le corresponde a Huazamayor seguir con "el trabajo" y capturar a Cristo-Sol.

Al día siguiente, Miércoles de Ceniza, atrás de la casa de Huazamayor, el Gobernador le entrega al primero "el mando", quien lo recibe de espaldas. Ambas acciones –atrás de la casa y estar de espaldas– indican una característica distintiva del grupo de los borrados, que es su actuar "al revés": palabras y acciones que son lo opuesto a lo que manifiestan o realizan.

A partir de este momento y durante los viernes de Cuaresma, Huazamayor y Centurión –quienes encarnan a los antepasados que han tenido los mismos cargos– ayunarán junto con los demás Principales de la Judea, y Huazamayor con los Principales de los Moros recorrerán a caballo el mundo, es decir, los puntos cardinales de las cercanías de la comunidad, en una circunferencia establecida en relación con el Pozo de los judíos, lugar donde se borran, ubicado al oriente, en las partes bajas del arroyo que cruza la comunidad.



Esquema 1

Lugares relevantes de la comunidad durante la Judea y circuito procesional Fuente: Elaboración de la autora.

[21] Niñas que encarnan a la diosa de la tierra y del maíz.



Durante la Cuaresma, Huazamayor organiza a los "mensajeros" que habrán de conseguir los insumos para la fiesta –plátanos, naranjas, miel, maíz y otros alimentos que serán para los judíos; flores, ramas verdes diversas, varas de otate que se utilizarán en los arreglos de la iglesia; agua "especial"[22] con la que se bendecirá todo y se le repartirá a la gente; olotes, pasto y tierra blanca para borrarse y los largos carrizos que serán las lanzas–, que guarda en su casa,[23] donde se reúnen para elaborar las velas con cera de abeja nativa, o los apagavelas de ramas de gordolobo (*Verbascum thapsus)*, o para arreglar cualquier objeto de los que se utilizarán durante la Judea. Una semana antes del inicio de la Semana Santa, los Ancianos[24] de la comunidad y Principales de la Judea se encuentran todos los días para las oraciones y la fabricación de las lanzas de carrizo que portarán los judíos.

Asimismo durante Cuaresma, quienes han hecho "manda de borrarse" durante cinco años consecutivos se presentan ante los Principales de la Judea –o mandan "recado"– para reiterar su compromiso e informar cuántos años les faltan por cumplir. Igualmente se apersonan quienes desean "iniciar manda" para sí mismos o para algún familiar, en ocasiones niños de brazos y todos los que tienen algún cargo de Semana Santa.

También durante este tiempo, sobre todo mientras más se acerca a su fin, los futuros borrados van en busca de la madera de huásima, naranjo –o alguna otra suave pero resistente– para fabricar su sable, lo que suelen realizar en solitario o acompañados entre dos, cuando mucho tres hombres. De acuerdo con el diseño de sable que quieran realizar, será la madera seleccionada, tras lo cual comienza la talla del mismo con machete y cuchillo, actividad que lleva varios días (véanse fotos 1 y 2).

---

[22] La obtienen de un pozo relativamente cercano "donde ya sale bendita", mismo que mantienen cercado y donde está prohibido bañarse, que abreven los animales o tomarla para usos distintos que no sea beberla en caso de extrema necesidad. Algunos le dicen "agua bendita" y muchos otros "agua especial", palabra que utilizan para lo que podría denominarse "sagrado".

[23] La casa de Huazamayor no es fija, "tiene que pedirla prestada", si bien las casas elegidas suelen estar más o menos por el mismo lugar.

[24] Personas mayores, especialistas rituales miembros del *Báusi* o Consejo de Ancianos.





Foto 1
Sables de adultos[25]

Foto 2
Sable de niño

Fotografías: Adriana Guzmán, Mesa del Nayar, 2023.

Mientras los hombres fabrican su sable, las mujeres elaboran el calzón de manta y la faja, obligatorios para todos los borrados y, cuando así lo solicitan los hombres, hacen pequeños morrales[26] con los colores y diseños que quieran (véanse fotos 3 y 4), y que algunos utilizan atados a la cintura, donde recargan las largas lanzas. Igualmente realizan los portavelas (cilindros de papel de china de colores) que utilizarán en las procesiones de mujeres. Anteriormente, era el tiempo de hacer los ramitos de flores –que han sustituido por moños de colores– que amarran a la ropa y cabello de

[25] Los sables de los adultos (izquierda) pueden llegar a medir más de un metro de largo. El de la derecha es de un niño, mide escasos 30 centímetros.

[26] Los morrales que utilizan cotidianamente suelen medir aproximadamente 30 por 30 centímetros o más; los que elaboran para la Judea (como el que se muestra en las fotos) son de unos 15 centímetros de alto por unos 20 de ancho. La señora que lo elaboró, con los colores que le pidió su hijo, eligió los diseños: "así como andan los judíos cuando corren" (rayos, imagen de la izquierda) y "como queda todo cuando se van" (flores, imagen de la derecha).

"los angelitos", niñas,[27] y de coserse falda y blusa que estrenarán después del Domingo de Resurrección (véase foto 5).[28]





Fotos 3 y 4
Pequeño morral para judío
Fotografías: Adriana Guzmán, Mesa del Nayar, 2023.



Foto 5
Portavelas y "angelito"
Fotografía: Adriana Guzmán, Mesa del Nayar, 2023.

[27] Todas las que "no han conocido hombre".

[28] Actualmente no todas elaboran su ropa en este tiempo, pero después de la Judea estrenan o por lo menos usan ropa recién lavada, "igual que las ropas de la iglesia".

Este tiempo no es solo de preparativos para la celebración, sino parte fundamental del proceso de transformación social, del territorio y de cada uno de los participantes. Paulatinamente la comunidad modifica sus ritmos, detiene sus labores cotidianas para dedicarse a las necesarias para la celebración: obtención de productos, ayunos –individuales o colectivos–, reuniones con los Principales o fabricación de objetos –velas, apagavelas, lanzas–. Las actividades que se realizan individualmente –tallar los sables, elaborar textiles– son laboriosas, demandan tiempo, concentración, paciencia, habilidad, creatividad, lo que propicia introspección, cambios de actitud, de ritmos corporales, de autorreflexión.

El territorio también se ha ido transformando en mucho sentidos: las carreras de caballos desde Santiago/Santa Ana, junto con las de Huazamayor y los Moros realizadas durante la Cuaresma y las de los borrados y las de Centurión durante la Judea, levantan polvo que es como el humo de tabaco, es decir, nubes que son antepasados que traen y son la lluvia. Las danzas circulares de las Pachitas han removido la fuerza vital que se encuentra en el mundo de abajo, atrayéndola para que surja a la superficie de la tierra, del mundo, que se ha preparado con los recorridos de Huazamayor y los Moros.

La Judea

La Semana Santa es la culminación del largo proceso anual, individual y comunitario, mencionado brevemente, que hace posible la creación del mundo en varios sentidos: en ella se condensan la muerte y resurrección de Cristo (Cristo-Sol para los coras), inicio de la cristiandad; el Génesis, origen del mundo para el catolicismo y la creación del mundo según los *náayarite*.

Para los coras, la iglesia[29] es igual al mundo, "pero más chiquito", al igual que el circuito procesional de la comunidad.[30] Antes del Triduo Pascual, el Viernes de Dolores, se cubren o retiran las deidades del altar. Con ramas verdes de pino, mango y laurel[31] cubren el barandal colocado ante

[29] Levantada por iniciativa de los jesuitas a mediados del siglo XVIII. Construida a lo largo sobre el eje norte-sur, con la entrada hacia el norte.

[30] Los *náayarite* reproducen la forma del mundo de varias maneras y de forma reiterada, es una puesta en abismo cuya diferencia es una cuestión de escala.

[31] Variedades de pino-encino (*Pinus*), mango (*Mangifera indica*) y laurel (*Laurus nobilis*).



el altar mayor, así como las tres largas cuerdas que sostienen al centro un incensario y en cada lado un candelabro, cada uno de los cuales tiene tres velas que deben ser de fabricación local con cera de abeja nativa. Igualmente colocan ramas verdes en la cruz del coro, en las que están sobre las paredes laterales y en la de la pila bautismal, junto a la que colocan más ramas verdes. En el atrio, las amarran en la cruz y en las estaciones del circuito procesional colocan cruces de palma.



Foto 6
Interior de la iglesia el Viernes de Dolores[32]
Fotografía: Adriana Guzmán, Mesa del Nayar, 2023.

Desde este día y hasta el Viernes Santo, cuando baja el sol, los judíos "que son lluvia" recorren el circuito procesional, el mismo que Huazamayor ha cabalgado durante la Cuaresma, es decir, el mundo que van creando con sus pasos.

El Lunes Santo, todas "las ropas" (mantas, manteles, servilletas) de la iglesia se llevan a lavar. El Martes Santo, se retira absolutamente todo lo que hay en el interior del templo, de tal manera que no haya nada, como antes de la Creación según el Génesis: [33]

[32] Nótese que todas las deidades están cubiertas con ramas o paliacates, salvo la Dolorosa que es festejada este día.

[33] El Génesis se ha recuperado de https://www.bible.com/es/bible/149/GEN.1.RVR1960. Se ha modificado el orden acorde a como se escenifica en la Judea, sin que ello implique necesariamente que se lea o recite.

> En el principio creó Dios los cielos y la tierra. Y la tierra estaba desordenada y vacía, y las tinieblas estaban sobre la faz del abismo, y el Espíritu de Dios se movía sobre la faz de las aguas.

A mediodía, en un petrograbado que se encuentra en la barda norte del atrio, viendo hacia la cruz atrial y la entrada de la iglesia, una Anciana (viuda con cargo vitalicio) coloca líneas de maíz triturado de los cinco colores:[34] en la línea y los hoyos que quedan al norte distribuye maíz amarillo; en la siguiente, morado; la que sigue, rojo; la siguiente, blanco y la última, pinto. En cada una de las cuatro esquinas del cuadrado interior coloca tamalitos de pinole de los cinco maíces, junto con cinco pequeños peyotes. En torno al hoyo del centro coloca cinco flores cuyos tallos convergen en el centro y los brotes dirigidos hacia los puntos cardinales. Es el mundo *náayari* que se está creando en estos días.



Foto 7
El mundo *náayari*
Fotografía: Adriana Guzmán, Mesa del Nayar, 2023.

Mientras tanto, al interior del templo queda todo a oscuras hasta el alba del Miércoles Santo, momento en que hay una total transformación de la iglesia. Desde la mañana se elabora una gran estructura llamada "casa de Dios" o "corona" adornada de "flores" de ramas verdes de sotol (*Dasyrilion*), en cuya cúspide se coloca una cruz de Cristo-Sol. La "corona" se suspende del techo, debajo de la misma ubican una mesa que sirve de

[34] Para los *náayarite*, los maíces más importantes son de cinco colores: blanco, rojo, morado, pinto suave (o rosa) y pinto duro.



altar donde se colocará a Cristo crucificado: el Sol, cuyo recorrido "crea" las temporadas de lluvias y de secas. La "corona" es el cielo con el Sol y las estrellas (flores), el altar es la Tierra, debajo de la cual está "el agua que rodea al mundo". Como dice el Génesis:

> Y dijo Dios: Sea la luz; y fue la luz. Y vio Dios que la luz era buena; y separó Dios la luz de las tinieblas. Y llamó Dios a la luz Día, y a las tinieblas llamó Noche.
>
> Luego dijo Dios: Haya expansión en medio de las aguas, y separe las aguas de las aguas. E hizo Dios la expansión, y separó las aguas que estaban debajo de la expansión, de las aguas que estaban sobre la expansión. Y fue así. Y llamó Dios a la expansión Cielos.
>
> Dijo luego Dios: Haya lumbreras en la expansión de los cielos para separar el día de la noche; y sirvan de señales para las estaciones, para días y años, y sean por lumbreras en la expansión de los cielos para alumbrar sobre la tierra. Y fue así. E hizo Dios las dos grandes lumbreras; la lumbrera mayor para que señorease en el día, y la lumbrera menor para que señorease en la noche; hizo también las estrellas. Y las puso Dios en la expansión de los cielos para alumbrar sobre la tierra, y para señorear en el día y en la noche, y para separar las luz de las tinieblas. Y vio Dios que era bueno.
>
> Dijo también Dios: Júntense las aguas que están debajo de los cielos en un lugar, y descríbase lo seco. Y fue así. Y llamó Dios a lo seco Tierra, y a la reunión de las aguas llamó Mares. Y vio Dios que era bueno.



Foto 8
Interior de la iglesia el Miércoles Santo
Fotografía: Adriana Guzmán,
Mesa del Nayar, 2023.

Al amanecer del Jueves Santo, los judíos se borran en el Pozo de los judíos, al oriente de la comunidad, e ingresan al poblado realizando un movimiento envolvente: una columna por el norte, otra por el sur y se encuentran al poniente desde donde corren hacia el atrio para "tomar" la iglesia (véase foto 9); es el momento en el que el mundo acuático de abajo se junta con el agua de arriba (la lluvia, los judíos) para crear la tierra con el correr de los judíos; a partir de este momento y hasta que se abra la Gloria el Sábado Santo, el mundo se mantiene en tinieblas, pues está invadido por la oscuridad del mundo de abajo, lugar donde siempre está latente la fertilidad que habrá de brotar en la tierra.



Foto 9
Judíos corriendo a "tomar" la iglesia
Fotografía: Adriana Guzmán, Mesa del Nayar, 2023.

A partir de que se borran no se les puede llamar por su nombre, no tienen casa y "pierden" sus relaciones familiares, ya que todos son hijos de Centurión. Los tiznados son seres del mundo de abajo responsables de la creación del mundo; por eso tan larga transformación, por eso su formación militar, pues deben luchar contra la potencia del sol. Dado que en esos tiempos el mundo está invertido –lo de abajo ha cubierto a lo de arriba– deben ser borrados, así como hablar y actuar "al revés".

Poco después de las dos de la tarde comienza la persecución del Nazareno, quien primero está con los judíos, repentinamente se va a la casa de Huazamayor de donde sale corriendo y se hace el dormido debajo de un árbol; es descubierto por los borrados, quienes en columnas, una por un lado y en una dirección y la otra por el otro en dirección contraria, lo rodean y lo acorralan, pero escapa. En un segundo intento hacen lo mismo cerca del Patio de los Moros, pero nuevamente escapa, hasta la tercera ocasión, alrededor de las tres de la tarde, en la que lo apresan cerca de la iglesia. Lo detiene un Capitán y luego otros judíos lo atan y lo tiran



al suelo, boca arriba, con la cabeza hacia el poniente, le hacen juicio y lo sentencian. Lo presentan frente a la iglesia, lo llevan a realizar el viacrucis del interior del atrio y, mientras los Capitanes se suben a la cruz atrial, crucifican al Nazareno en una gran cruz de madera en la que lo llevan a hacer el circuito procesional por la comunidad, que termina en la Casa Fuerte. Acto seguido, los judíos se dirigen a la casa de Huazamayor donde bailan y cantan,[35] creando el mundo entendido a la manera *náayeri* conforme lo mencionan:

> ¿Dónde estamos en realidad?
> Estamos en Téijmata' [este]
> ¿Dónde estamos en realidad?
> Estamos en Huáahuta [oeste]
> ¿Dónde estamos en realidad?
> Estamos en Tzéréeme'en [norte]
> ¿Dónde estamos en realidad?
> Estamos en Cuamereché [sur]
> ¿Dónde estamos en realidad?
> Estamos en Tajapuá (arriba)
> ¿Dónde estamos en realidad?
> Estamos en Tajeté (abajo)
> ¿Dónde estamos en realidad?
> Estamos en Nainjapua (en todas partes) (Casad, 1989: 114).

Mientras esto sucede en el exterior, en el interior de la iglesia desde el amanecer hay una nueva transformación; lo del día anterior se retira, la "corona" y las ramas verdes son arrojadas afuera del atrio, del lado oriental, y todo se llena de flores de clavellina (*Preudobombax ellipticum*) rojas y blancas y frutos, especialmente naranjas.

Por la tarde/noche se lleva a cabo la "procesión de mujeres" con los "angelitos", encabezada por Huazamayor en su enjaezada montura, seguido por Nazareno crucificado y Santo Entierro en andas y rodeada por los borrados, lo que se asemeja a una "serpiente"[36] con el "cuerpo" lleno

---

[35] Por lo que traducen los *náayarite*, corresponde al los versos que presenta Casad.

[36] Los judíos también son como la "serpiente de la noche que cubre el cielo y lo hace oscuro".



de flores o "serpiente floreada": la fuerza vital del mundo de abajo que le ha dado muerte a Cristo-Sol, lo cual es necesario para que las lluvias puedan hacer su tarea. Los "angelitos" coloridos esparcen la fuerza vital a manera de flores (moños) por toda la tierra que ha sido creada por los judíos durante sus recorridos por el circuito procesional: la tierra florece, como dice el Génesis:

> Después dijo Dios: Produzca la tierra hierba verde, hierba que dé semilla; árbol de fruto que dé fruto según su género, que su semilla esté en él, sobre la tierra. Y fue así. Produjo, pues, la tierra hierba verde, hierba que da semilla según su naturaleza, y árbol que da fruto, cuya semilla está en él, según su género. Y vio Dios que era bueno.



Foto 10
Tenebrario



Foto 11
Cruz atrial

Ambos llenos de flores, de la misma manera en la que se encuentra toda la iglesia.
Fotografías: Adriana Guzmán, Mesa del Nayar, 2023.

El Viernes Santo nuevamente la iglesia se desnuda por completo. Mientras esto sucede, se lleva a cabo la "instrucción" de los borrados: encabezados por un judío adulto, los niños tiznados deben seguirlo "sin

perder el paso"; el mayor los lleva cuesta arriba por distintas partes de la comunidad, mientras los niños van quedando en el camino completamente sofocados. Los judíos jóvenes hacen formaciones "en cuadro" (véase foto 12): a la cabeza unos cinco borrados atrás de los cuales se integran cuantos quieran, respetando los lugares, avanzan en línea con "el paso del sapo",[37] se desplazan emitiendo su característico grito, sin prisa, desde su "cuartel"[38] hacia otros espacios cercanos y regresando a su lugar. Todo esto se repite varias veces hasta el atardecer.



Foto 12
Judíos en formación "en cuadro"
Fotografía: Adriana Guzmán, Mesa del Nayar, 2023.

Alrededor de las tres de la tarde, los judíos se pintan motivos blancos o de colores sobre el tizne negro y aparecen con animales disecados, similar al siguiente momento del Génesis:

> Dios dijo: Produzcan las aguas seres vivientes, y aves que vuelen sobre la tierra, en la abierta expansión de los cielos. Y creó Dios los grandes monstruos marinos, y todo ser viviente que se mueve, que las aguas produjeron según

[37] Consistente en dar un brinco, caer con los dos pies al mismo tiempo, dar un brinco con el otro pie y así sucesivamente.

[38] Lugar donde reúnen las cosas (comida, sables, agua, cigarros…) de los judíos y se juntan después de cada actividad.

> su género, y toda ave alada según su especie. Y vio Dios que era bueno. Y Dios los bendijo, diciendo: Fructificad y multiplicaos, y llenad las aguas en los mares, y multiplíquense las aves en la tierra.
>
> Luego dijo Dios: Produzca la tierra seres vivientes según su género, bestias y serpientes y animales de la tierra según su especie. Y fue así. E hizo Dios animales de la tierra según su género, y ganado según su género, y todo animal que se arrastra sobre la tierra según su especie. Y vio Dios que era bueno.

Después de pintarse, realizan una procesión con la "corona" en andas, arriba de la cual se sube un niño borrado (véase foto 13). En seguida los pintados se dividen en dos grupos. Uno le da la vuelta al pueblo subiendo por el lado sur, y otro hace lo mismo por el norte. Los dos grupos se encuentran al poniente del pueblo, pero esta vez como enemigos. Pasan y se chiflan tres veces uno a otro, a manera de reto, para después entablar una fiera lucha en la que se lanzan bosta y después pelean cuerpo a cuerpo utilizando sables y lanzas. Un grupo vence y al que le dieron "muerte" es resucitado con jugo de limón. Luego de reanimarse, los grupos se trenzan de nuevo en lucha y se emboscan uno al a otro. El grupo que fue vencido resulta vencedor en esta ocasión y nuevamente los "muertos" son resucitados con limón.



Foto 13
Procesión con "corona"
Fotografía: Adriana Guzmán,
Mesa del Nayar, 2023.



Al concluir la procesión, aparece un pintado vestido de mujer que grita "pecados"[39] de la gente desde afuera del atrio, relacionado con la "creación del hombre" según el Génesis:

> Entonces dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y señoree en los peces del mar, en las aves de los cielos, en las bestias, en toda la tierra, y en todo animal que se arrastra sobre la tierra. Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó. Y los bendijo Dios, y les dijo: Fructificad y multiplicaos; llenad la tierra, y sojuzgadla, y señoread en los peces del mar, en las aves de los cielos, y en todas las bestias que se mueven sobre la tierra.

Por la tarde, la gran comida de los judíos consiste obligadamente en productos vegetales –frutos: naranjas, plátanos; tortillas de maíz, arroz– y productos animales –miel, pescado, huevo–, como lo señala el Génesis:

> Y dijo Dios: He aquí que os he dado toda planta que da semilla, que está sobre la tierra, y todo árbol en que hay fruto y que da semilla; os serán para comer. Y a toda bestia de la tierra, y a todas las aves de los cielos, y a todo lo que se arrastra sobre la tierra, en que hay vida, toda planta verde les será para comer. Y fue así. Y vio Dios todo lo que había hecho, y he aquí que era bueno en gran manera.

El Sábado de Gloria por la mañana, los judíos reúnen a todos los burros de la comunidad y los encierran en el Patio de los Moros donde los incitan a aparearse (véase foto 14); es la culminación del proceso de fertilización de todo lo que está vivo: ha iniciado con ramas verdes –el Viernes de Dolores–, después con flores y frutos –el Jueves Santo– que "los angelitos" se han encargado de diseminar por la tierra creada por el paso de los judíos y concluye con los animales –el apareamiento de los burros–, lo que es posible porque las flores (semillas) han germinado y llenado de colores y alimentos toda la tierra.

---

[39] De forma jocosa, grita: "Po's que fulano y sutana se TIENEN que casar", "Fulano no sale de casa de sutana", "Fulano está enojado con fulano porque le robó dinero (a la mujer)" y cosas así.



Foto 14
Apareamiento de los burros en el Patio de los Moros
Fotografía: Adriana Guzmán, Mesa del Nayar, 2023.



Foto 15
Muerte de los judíos cuando se Abre la Gloria
Fotografía: Adriana Guzmán, Mesa del Nayar, 2023.

Por la tarde, en medio de gran agitación, se Abre la Gloria con música, campanadas, cohetes y gran movimiento al interior y exterior de la iglesia (véase foto 15); cuando Nazareno sale corriendo de la misma, mueren los judíos que ruedan por el suelo y sus sables y lanzas son destruidos por Centurión, después de lo cual corren al río a bañarse. En ese momento inicia una larga misa acompañada de música de minuetes, durante la cual los participantes de la Judea se retiran del templo e ingresan las Autoridades Tradicionales y las mujeres. Antes de que acabe la misa, algunos judíos ya bañados van a la iglesia "a decirle al Dios que han cumplido".

Al terminar la misa, las Autoridades Tradicionales salen de la iglesia y se encaminan al porche de la Casa Fuerte, donde ocupan sus lugares habituales y cuelgan sus bastones de mando: han recuperado el gobierno



de la comunidad. Poco después, varios judíos ya bañados pero aún con el obligatorio calzón de manta pasean un Judas de zacate montado en un burro (véase foto 16), luego lo tiran al piso, lo rodean y le prenden fuego, le gritan y le avientan cosas.



Foto 16
El Judas de zacate montado en un burro
Fotografía: Adriana Guzmán, Mesa del Nayar, 2023.

El Domingo de Resurrección finalmente todos los dioses ocupan su lugar habitual en el altar y limpian toda la iglesia (véase foto 17).



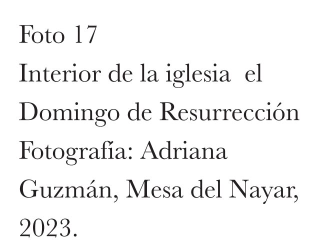


Foto 17
Interior de la iglesia el Domingo de Resurrección
Fotografía: Adriana Guzmán, Mesa del Nayar, 2023.

Ha concluído la Judea, pero no así las actividades de los judíos que han hecho manda, pues el 3 de mayo, cuando "ya queda la cruz", en la apertura de la temporada de lluvias, tienen que llevar depósitos rituales a distintos lugares de particular importancia para los *náayarite*. Después, Cristo-Sol recién resucitado tendrá su momento culminante en la Santísima Trinidad (junio), la fiesta de Tayau, el sol en plenitud, que será nuevamente descuartizado en Santiago/Santa Ana… y el ciclo continúa.

Entre sábado y domingo, Huazamayor y Centurión distribuyen entre la gente la comida que sus familias y ayudantes han preparado; algunos de estos alimentos se comen después en cada uno de los diferentes rituales durante el año, incluidos los mitotes, una de las maneras con las que enlazan con los rituales que se realizan en relación con el crecimiento del maíz, vinculando la muerte y resurrección de Cristo-Sol… y el ciclo continúa y continúa.

Comentarios finales

Entre los especialistas ha sido constantemente señalada la importancia de la Semana Santa para los *náayarite,* en tanto que rito de paso estacional y de los hombres, pero hasta ahora no se había comentado la condensación de las tres grandes creaciones que acontecen en el mismo ritual: la muerte y resurrección de Cristo-Sol, inicio de la cristiandad; el Génesis, origen del mundo para el catolicismo y la creación del mundo según los *náayarite*. Dar cuenta de ellas posibilita no solo comprender aún más la envergadura del ritual, también es un acercamiento al conocimiento del mundo de abajo o inframundo *náayari* como lugar de toda creación y a una de las maneras como la creación es posible, es decir, cuando se fusiona con el mundo luminoso y "llega" a la tierra; es la conjunción de la luz, el sol, el cielo, la oscuridad, el agua, el mundo de abajo, siempre en el lugar en el que está la tierra, desde donde los humanos trabajan para que ello sea posible. Son, entonces, tres haces de elementos requeridos: por un lado, el trabajo del sol, de lo luminoso, de lo de arriba; por otro lado, el trabajo de las aguas, de lo oscuro, de lo de abajo y, por último, el trabajo de los humanos que a lo largo del año preparan el encuentro entre todo para que resulte en la creación y fertilidad de la tierra; por ello la importancia de mencionar el largo proceso de preparación comunitaria e individual que hacen posible la Judea; es la vitalidad de danzas, música, semillas, flores y plantas: creación generada a partir del caminar de los judíos, donde germinan las flores de los angelitos.



Dar cuenta de las tres grandes creaciones realizadas en la Judea igualmente permite conocer algunos de los procesos históricos que no es tan fácil encontrar en documentos, pues si bien dicen lo que se ha querido enseñar –en este caso la evangelización–, no todo está escrito en cuanto a cómo se ha llevado a cabo; así, el análisis de la etnografía a partir de comentarios de los *náayarite* muestra que se han conjuntado, por un lado, las dos grandes creaciones para el catolicismo –el Génesis y el surgimiento del cristianismo con la muerte y resurrección de Cristo– y, por otro lado, ambas con la creación del mundo según los *náayarite*: tres haces de elementos en relación.

Bibliografía

Benítez, Fernando (2019 [1989]). "Nostalgia del paraíso", *Los indios de México III*, pp. 171-226.

Benciolini, María (2012). "Entre el orden y la transgresión: el consumo ritual del peyote entre los coras", *Cuicuilco*, 19 (53), pp. 175-193.

— (2014). "Iridiscencias de un mundo florido: estudio sobre relacionalidad y ritualidad cora". Tesis de Doctorado en Antropología. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Castillo Badillo, Frine y Philip E. Coyle (2021). "The Holy Week of Puáaxku jitsé in Santa Teresa, Nayarit, México, en W. Frej (Coord.), *Seasons of Ceremonies: Rites and Rituals in Guatemala and México*. Santa Fe: Museum of New Mexico Press, pp. 162-195.

Coyle, Theodore (1997). "Hapwán Chánaka ('On Top of the Earth'): The Politics and History of Public Ceremonial Tradition in Santa Teresa, Nayarit, México". Tesis de Doctorado en Antropología. Tucsón: University of Arizona.

Casad, Eugene (1989). "Topónimos coras", *Tlalocan. Revista de Fuentes para el Conocimiento de las Culturas Indígenas de México*, núm. 11. México: Instituto de Investigaciones Históricas/Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 101-128.

Dutcher Mann, Kristin (2010). *The Power of Song. Music and Dance in the Mission Communities of Northern New Spain, 1590-1810*. Stanford: Stanford University Press/The Academy of American Franciscan History.

Génesis: https://www.bible.com/es/bible/149/GEN.1.RVR1960.

González Laporte, Verónica (1994). "La 'Judea': Rituel de la Semaine Sainte Cora (Nayarit, Mexique)". Tesis de grado de Antropología. Sorbone Nouvelle-Paris III: Institut des Hautes Etudes de L'Amerique Latine.

González Ramos, Gildardo (1972). *Los coras*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional Indigenista.

Guzmán, Adriana (2002). *Mitote y universo cora*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

— (2024). *Nayar: el sol de la oscuridad. Tiempo, cuerpo, espacio y persona.* México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Guzmán, Arturo (1997). "Los coras. Semana Santa en la Mesa del Nayar", *Revista de Geografía Universal*, 2, 3, 4, pp. 468-487.

Houseman, Michel (2022) [2006]. "Relacionalidad". Trad. de Adriana Guzmán. *Antropología. Revista Interdisciplinaria del INAH*, 6 (13), pp. 107-117.

— y Carlo Severi (1994). *Naven ou Le donner á voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle*. París: CNRS/Éd. De la Maison des Sciences de l'Homme.

Jáuregui, Jesús (2000). "La Judea de los coras: un drama astral en primavera. México en movimiento, La religión popular". Actas del Sexto Encuentro de Mexicanistas en Holanda, organizado en Groningen el 11 de noviembre 1999. Hub Hermans/Dick Papasek y Catherine Raffi-Béroud (comps.). *Centro de Estudios Mexicanos, Groninen*, pp. 28-53.

— (2008). "Una contribución a la teoría de los ritos de paso a partir de la Judea (Semana Santa) de los coras", *Antropología en Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, Nueva Época 83-84, pp. 53-70.

— (2016). "El sol nocturno asciende al altar del templo: La Judea en Guajchájapua (Dolores) 2000", en Andrés Oseguera Montiel y Antonio Reyes Valdez (coords.). *Develando la tradición. Procesos rituales en las comunidades indígenas de México: volumen IV*. México: Secretaría de Cultura/INAH, pp. 95-135.

— y Laura Magriñá (2015). "Las grandes serpientes oscuras invaden el lugar del algodón (Muúxate'e). La función de los cantos en la Judea Cora", en Catherine Good Eshelman y María Alonso Bolaños (comps.). *Creando mundos, entrelazando realidades: cosmovisiones y mitologías en el México indígena: vol. II.* México: INAH-México, pp. 177-258.



— *et al*. (2003). "La autoridad de los antepasados: ¿un sistema de organización social de tradición aborigen entre los coras y huicholes?", en S. Millán y J. Valle (coords.). *La comunidad sin límites: la estructura social y comunitaria de los pueblos indígenas de México*. México: INAH, vol. III, pp. 113-219.

Jiménez, Ángel (2006). "Simbolismo, ritualidad y forma procesual: el ciclo ceremonial y ritual de los nayeris de Santa Teresa". Tesis de licenciatura en Etnología. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Magriñá, Laura (2022). *El Gran Nayar jesuítico (1722-1767). La conformación de la matriz cultural indígena de raigambre aborigen de los coras contemporáneos*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México.

Muñoz, Alfonso (dir.) (1973). *Zaya'hu. La pasión de Cristo según los coras de la Mesa del Nayar* (película de acetato). Patrimonio fílmico del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) preservado y digitalizado por la Cineteca Nacional de México. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH)/Secretaría de Educación Pública (SEP). https://www.youtube.com/watch?v=ED-14724PjE [6/V/20]

Muratalla, Benjamín (2015). "La representación del universo en los cantos ceremoniales del pueblo cora". Tesis de Doctorado en Antropología. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Neurath, Johannes (2001). "La Semana Santa cora de la Mesa del Nayar, *Arqueología Mexicana*, 9 (52), pp. 72-77.

Preuss, Konrad Theodor (1998 [1906a]). "Observaciones sobre la religión de los coras", en Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (comps.). *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros de Konrad Theodor Preuss*. México: Instituto Nacional Indigenista (INI)/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA), pp. 105-118.

— (1998 [1906b]). "Más información acerca de las costumbres religiosas de los coras, especialmente sobre los portadores de falos en Semana Santa", en Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (comps.). *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros de Konrad Theodor Preuss*. México: Instituto Nacional Indigenista (INI)/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA), pp. 127-137.

— (1998 [1908a]). "Un viaje a la Sierra Madre Occidental de México", en Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (comps.). *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros de Konrad Theodor Preuss*. México: Instituto Nacional Indigenista (INI)/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA), pp. 213-233.

— (1998 [1908b]). "Resultados etnográficos de un viaje a la Sierra Madre Occidental", en Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (comps.). *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros de Konrad Theodor Preuss*. México: Instituto Nacional Indigenista (INI)/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA), pp. 235-260.

— (1998 [1908c]). "Entre los indígenas de la Sierra Madre Occidental", en Jesús Jáuregui, y Johannes Neurath (comps.). *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros de Konrad Theodor Preuss*. México: Instituto Nacional Indigenista (INI)/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA), pp. 261-264.

— (1998 [1908d]). "Los cantos religiosos y los mitos de algunas tribus de la Sierra Madre Occidental", en Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (comps.). *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros de Konrad Theodor Preuss*. México: Instituto Nacional Indigenista (INI)/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA), pp. 265-287.

— (1998 [1908e]). "La religión astral mexicana en tiempos prehispánicos y en la actualidad", en Jesús Jáuregui. y Johannes Neurath (comps.). *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros de Konrad Theodor Preuss*, Instituto Nacional Indigenista (INI)/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA), México, pp. 317-325.

— (1998 [1909a]). "Colección etnográfica de México", en Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (comps.), *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros de Konrad Theodor Preuss*. México: Instituto Nacional Indigenista (INI)/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA), pp. 291-293.

— (1998 [1909b]). "Los cantos dialogales del *Rig Veda* a la luz de los cantos religiosos de los indios mexicanos", en Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (comps.). *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros de Konrad Theodor Preuss*. México: Instituto



Nacional Indigenista (INI)/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA), pp. 387-401.

— (1998 [1912]). "El pensamiento mágico de los coras", en Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (comps.). *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros de Konrad Theodor Preuss*. México: Instituto Nacional Indigenista (INI)/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA), pp. 327-332.

— (1998 [1928]). "El mito de Cristo y otros mitos solares de los mexicaneros (texto, traducción y comentarios)", en Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (comps.). *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros de Konrad Theodor Preuss*. México: Instituto Nacional Indigenista (INI)/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA), pp. 355-367.

Severi, Carlo (2008). "El Yo-memoria. Una nueva aproximación a los cantos chamánicos amerindios". Trad. de Saúl Millán. *Cuicuilco*, 15 (42), pp: 11-28.

Adriana Guzmán. Bailarina. Doctora. Profesora-investigadora de la ENAH. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Especialista en antropología del cuerpo y del arte, particularmente de procesos rituales y artísticos del Gran Nayar y de la vida contemporánea. Miembro de diversos seminarios de investigación. Ha coordinado y participado en numerosos congresos, seminarios y publicaciones, entre las que caben destacar los libros individuales *Mitote y universo cora* (2002), *Revelación del cuerpo. La elocuencia del gesto* (2016) y *Nayar, el sol de la oscuridad: tiempo, cuerpo, espacio y persona* (2024); así como los libros colectivos *México coreográfico. Danzantes de letras y pies*, *Caminos de la estética* (ambos de 2017), *Catálogo bibliográfico de investigación sobre danza en México* (2018); *Dilemas de la representación: presencias,* performance, *poder* (2017), *Inquietudes en torno a Das Unheimliche en la sociedad y el arte* (2019), los dos últimos co-coordinados junto con Anne Johnson y Rodrigo Díaz Cruz; *Presencia. Acciones epistemológicas y políticas* (2023) en cocoordinación con Nelson Artega y con Jesús Jáuregui *El* trickster, *una perspectiva antropológica* (2024).



ENCARTES MULTIMEDIA

EL OFICIO (RELIGIOSO) DE TATUAR

THE (RELIGIOUS) CRAFT OF TATTOOING

Gustavo Morello*

Enlace de WordPress: https://encartes.mx/morello-tatuajes-religiosidad-vivida-andalucia-loreto
Enlace de YouTube:
Loreto (Italia): https://youtu.be/1fOLWwNb-ZE
Málaga (España): https://youtu.be/qT4kWy3Rh20



Resumen: El tatuaje religioso ha evolucionado al pasar de ritual a profesión. Los tatuadores, al materializar creencias, experimentan la tensión entre arte y espiritualidad. Este estudio examina cómo los salones de tatuajes se han convertido en espacios donde se configura la expresión religiosa contemporánea, explorando las intersecciones entre arte, espiritualidad y comercio.
Palabras claves: tatuaje, imágenes religiosas, religiosidad vivida, catolicismo.

THE (RELIGIOUS) CRAFT OF TATTOOING

Abstract: Religious tattooing has evolved from a ritual to a profession. By materializing beliefs, tattooists experience the tension between art and spirituality. This study examines how tattoo parlors have become a space where contemporary religious expression is configured, exploring the intersections between art, spirituality, and trade.
Keywords: tattoo, religious icons, lived religion, Catholicism.

* Boston College, Estados Unidos.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 15 • marzo-agosto 2025, pp. 267-279
Recepción: 12 de abril de 2024 • Aceptación: 11 de octubre de 2024
https://encartes.mx





Presentación

La mayoría de los estudios de sociología de la religión en el mundo occidental han ignorado los tatuajes religiosos. Sin embargo, hay registros de tatuajes religiosos desde el comienzo de la era común. ¿Por qué esta exclusión?

Los objetivos de este estudio son, por un lado, explorar los tatuajes como prácticas religiosas en contextos cristianos occidentales y, por el otro, destacar modos distintos de practicar la religión ignorados por la academia.

Este proyecto de investigación, iniciado en 2018, ha generado un libro, cuatro artículos académicos, tres artículos en elaboración, un curso semestral electivo, la colaboración de colegas en Estados Unidos, México y Argentina; el trabajo de un alumno de doctorado y 17 de pregrado, presentaciones en congresos académicos y numerosas publicaciones e intervenciones en medios de comunicación, en español e inglés.

Los videos que aquí presento son producto de este estudio.

Justificación

Debido a que la sociología de la religión sigue explorando la religión con un conjunto de prácticas sancionadas institucionalmente en el Atlántico norte (asistencia a la iglesia, lectura de las Escrituras, oración personal), descuida el valor religioso de prácticas que la gente considera religiosas en otros contextos culturales (Bender *et al.*, 2013). Los tatuajes son un ejemplo de estas prácticas desatendidas, incluso cuando han estado presentes en casi todas las culturas desde que tenemos registros.

La sociología de la religión vio a los tatuajes religiosos en Occidente como una curiosidad, pero no como una práctica digna de estudio. Eran una cuestión de culturas no occidentales y, por lo tanto, material antropológico (Rubin, 1988). Se suponía que, dado que las principales iglesias cristianas prohibían los tatuajes, estos eran ajenos a la tradición religiosa occidental.

La supuesta prohibición religiosa

Muchos sociólogos asumieron que las escrituras judeocristianas prohibían los tatuajes (por ejemplo: Bell, 1999; Boudreau, Ferro Higuera y Villamar Ruelas, 2020; Ebensten, 1954; Falk, 1995; Gilbert, 2000; Govenar, 1988; Pérez Fonseca, 2009; Rosenblatt, 1997; Sizer, 2020). El argumento más usado es la cita del libro bíblico Levítico 19:28 que, los prohíbe (Kluger,

2021). Supuestamente, esa proscripción es respaldada luego por el emperador romano cristiano Constantino I, con el argumento de que los tatuajes denigraban la imagen de Dios (Brain, 1979; Sanders y Vail, 2008). El Segundo Concilio de Nicea (787) habría confirmado esa prohibición (Falk, 1995; Gilbert, 2000; Steward, 1990).

Es cierto que hay numerosos testimonios de líderes cristianos que se oponen al tatuaje: por ejemplo, san Basilio en el año 450 (Petkoff, 2019), el pastor anglicano John Bulwer en el siglo XVII (Schildkrout, 2004) y el pastor bautista Paul Chappell en el siglo XX (Parnell, 2019). Sin embargo, eso no es lo mismo que la prohibición de una tradición religiosa.

Primero, hay referencias bíblicas que no solo reconocen los tatuajes (Apocalipsis, 17:5; Cantar de los cantares, 8:6) sino que les atribuyen un poder protector (Génesis 4,5). Más aún, otros textos bíblicos se leen como alentando de su práctica (Isaías 44:5). Un pasaje (Gálatas 6:17), incluso, parece indicar que el propio apóstol Pablo tenía tatuada una cruz.

Segundo, un decreto del emperador Constantino prohibió los tatuajes en la cara, un castigo habitual en el imperio romano, porque los tatuajes faciales eran humillantes: denigraban la imagen de Dios en las personas. En cambio, argumentó, las personas esclavizadas podían tatuarse en brazos y piernas (Bruna, 2005; Gustafson, 2000; Jones, 2000; Steward, 1990).

Tercero, el Concilio de Nicea, celebrado en el año 787, no prohibió los tatuajes (Price, 2018). Los registros reflejan la controversia sobre las imágenes religiosas en general, disputa que sacudió al cristianismo en aquellos tiempos. La tensión se produjo entre los iconoclastas, que rechazaban las imágenes como forma de representación legítima de lo divino, y los iconófilos que las defendían. El concilio afirmó que las imágenes deben ser veneradas, no adoradas (Barber, 1999).

La controversia no terminó ahí y muchos de los siguientes emperadores bizantinos apoyaron a los iconoclastas. Algunos incluso castigaron a los iconófilos tatuándolos en la cara (Gustafson, 2000; Jones, 2000). Ese mismo año (787), un consejo local celebrado en Northumberland, Inglaterra, prohibió los tatuajes de motivación pagana, pero elogió aquellos que representaban iconografía cristiana (MacQuarrie, 2000; Scheinfeld, 2007).

Cuarto, en el caso de la tradición católica, no se encontró ninguna prohibición en el Código de Derecho Canónico ni en las fuentes del dogma católico (Denzinger, 1957). Si bien entre las iglesias protestantes existen algunos folletos y homilías de pastores que condenan los tatuajes, no





existe ninguna prohibición institucional. Incluso cuando el uso de imágenes se consideraba idolatría para algunos grupos protestantes, como entre los presbiterianos escoceses, alrededor del 8% de los enviados a prisión en Australia tenían tatuajes religiosos. Los tatuajes religiosos eran comunes entre los súbditos británicos convictos de clases media y baja, y se distribuyeron uniformemente entre católicos y anglicanos (Alker y Shoemaker, 2022).

Mi punto es que no hay prohibición en las religiones occidentales y, si las hubo, no impidieron que los creyentes se tatuaran (Morello, 2024). Entiendo que una forma de superar los límites de la sociología de la religión es prestar atención a las prácticas, a lo que las personas hacen para conectar con lo suprahumano y no solo a lo que las instituciones religiosas dicen. La perspectiva de la religión vivida, que pone el foco en las prácticas, nos ayuda a recuperar la dimensión religiosa del tatuaje.

Las prácticas religiosas y su estudio

Numerosos colegas han destacado la religión popular como una forma particular de hacer religión que explora las prácticas religiosas más allá de los mandatos de las elites institucionales (Ameigeiras, 1989; De la Torre, Gutiérrez Zúñiga *et al*., 2014; Parker Gumuccio, 1998, Semán, 2021).

El enfoque de la religión vivida consolidó y amplió esa perspectiva (Ammerman, 2021; Morello, 2021). Al centrarse en las prácticas religiosas cotidianas, estos estudios destacan lo que hace la gente corriente. Se centran en las acciones y no tanto en las directivas institucionales, indagan prácticas concretas, enfatizando la capacidad de los actores para generar y transmitir significado religioso en las experiencias cotidianas (Pereira Arenas y Morello, 2022).

Si bien este enfoque prioriza la agencia y creatividad subjetiva, entiende que las prácticas religiosas ocurren en un contexto sociohistórico. Las personas se expresan a través de prácticas conformadas tanto por tradiciones institucionales como por la cultura popular, por lo que tienen disponible. La religión, incluso una "vivida", sigue siendo una construcción social (Ammerman, 2021; Rabbia *et al*., 2019).

Según Ammerman (2021), las prácticas religiosas implican (como cualquier otra práctica humana) encarnación, materialidad, emociones, estética, juicio moral y narrativa. Sin embargo, es la intención de conectarse con lo suprahumano lo que la hace "religiosa". Esa intención puede

ser explícita (porque la persona lo dice) o implícita (porque el contexto lo sugiere).

Los tatuajes religiosos cumplen con esta descripción. Registran un contacto con lo suprahumano al materializar experiencias que dejaron una huella emocional (Morello, 2021a). Al modificar la piel involucran al cuerpo, como la peregrinación o el ayuno (Inckle, 2016); están hechos de un material (tinta) y son una elección estética sujeta a debates sobre el gusto y la creatividad (Kosut, 2014; Rees, 2016; Tranter y Grant, 2018). Finalmente, implican un juicio moral sobre lo que es apropiado tatuar (y en qué parte del cuerpo), y lo que no lo es (Morello *et al.*, 2021; Morello y DePaula, 2024).

Tatuajes religiosos contemporáneos

Los trabajos sobre tatuajes religiosos contemporáneos exploran las características, usos y complejidades del tatuaje. Uno de ellos es ser al mismo tiempo "egoísta" y "altruista" (Simmel, en Wolf, 1950: 338). Los tatuajes, en general, son una elección estética. La gente se los hace porque les gustan. En ese sentido son "egoístas", y al mismo tiempo tienen una dimensión "altruista". Así como los tatuajes son dispositivos de comunicación que las personas utilizan para hablar de sí mismas (Atkinson, 2003; Back, 2007; DeMello, 2000; Le Breton, 2013; Rosenblatt, 1997), los tatuajes religiosos comunican experiencias espirituales (Ramos, 2002; Yllescas, 2018), son oportunidades para reflexionar y conversar sobre lo sagrado (Barras y Saris, 2021; Foemmel, 2009; Pitts 2003; Tsou-Pin Chen, 2019).

Los tatuajes, personales e íntimos, también implican una conexión con una comunidad (Morello, 2021a). Son marcas de afiliación religiosa; situando al tatuado dentro de un grupo (Dougherty y Koch, 2019; Maldonado-Estrada, 2020) o tradición (Petkoff, 2019).

Muchas veces los tatuajes son explícitamente devocionales y representan imágenes de santos, demonios, orishás, deidades, crucifijos, Jesús, la virgen María y ángeles, que funcionan como altares domésticos (Guerzoni, 2018; López Fidanza y Galera, 2014; Yllescas, 2018).

En otras ocasiones, aunque no son obviamente religiosos, capturan la intención espiritual de la persona tatuada con un símbolo "profano" (Pitts, 2003; Rivardo y Keelan, 2010; Rosenblatt, 1997). Existe una tendencia en torno a los tatuajes y las afiliaciones religiosas: las personas no afiliadas tienden a tener más tatuajes que los católicos, y ellos más que los protestantes.





Mientras que las personas religiosas tienen alternativas para expresar su vida interior (collares, imágenes, prendas), para las personas no afiliadas los tatuajes son una de las pocas maneras de hacerlo (Morello, 2021a).

Los tatuajes religiosos ubican al individuo en una comunidad que va más allá de este mundo, y lo conectan con una red de seres humanos y suprahumanos. Los tatuajes de difuntos, por ejemplo, son dispositivos para hacer memoria y comunicar el duelo, ya que permiten al deudo hablar sobre lo sucedido (Cann, 2014; Davidson, 2016; Inckle, 2016).

Los tatuajes pueden marcar peregrinaciones físicas y búsquedas espirituales. Los tatuajes de peregrinación son una prueba del viaje y una señal de que la persona cambió, que no volvió igual (Petkoff, 2019). Otros tatuajes señalan transiciones, una nueva etapa en un itinerario espiritual (Foemmel, 2009; Parnell, 2019). En ocasiones, marcan experiencias místicas (Maloney y Koch, 2019), al registrar en la piel un mensaje de la divinidad (Benson, 2000; Firmin *et al.*, 2012).

Otros tatuajes son utilizados para evitar daños (Kluger, 2021; Woodstock, 2014) o recordar la superación de un trauma (tanto físico como mental, propio o de otros). A menudo, en el caso de estos tatuajes curativos, el proceso mismo de tatuarse se considera catártico, y el dolor involucrado se vuelve más relevante (Pitts, 2003).

Como ocurre con cualquier otra práctica social, el género influye en los tatuajes. El tamaño y la ubicación del cuerpo difieren entre mujeres y hombres (Dougherty y Koch, 2019), al igual que su uso y las expectativas corporales (Kloss, 2022; Maldonado-Estrada, 2020, Morello *et al.*, 2021).

La labor de los tatuadores

Si los tatuajes tienen funciones religiosas, no es extraño imaginar que los tatuadores tengan un rol espiritual (Morello y De Paula, 2024).

En las sociedades antiguas en Europa y América, los tatuajes eran realizados por personas hábiles que, muy probablemente, realizaban un acto religioso (Krutak, 2015). Posteriormente, el tatuaje se convirtió en una actividad a tiempo parcial y, a finales del siglo XIX, en una profesión a tiempo completo. Con la creciente popularidad de los tatuajes y la mejora tecnológica de las herramientas, muchos tatuadores comenzaron a entender su trabajo como arte (De Oliveira, 2016; Ferreira, 2008; Walzer Moskovic, 2015). El oficio de tatuar, como profesión de tiempo completo asociada a la creatividad, es algo reciente.

Esto es importante porque con "artificación" del tatuaje (Kosut, 2014; Rees, 2016), los tatuadores tienen que navegar entre la libertad artística y las expectativas de los clientes (Martin, 2018; Resenhoeft, Villa y Wiseman, 2008). En el tatuaje, el lienzo es una persona con opiniones, gustos y elecciones personales (Sizer, 2020). La relación entre tatuadores y clientes se transformó; tanto el diseño como la experiencia del tatuaje se han vuelto más personales.

Muchas veces los tatuadores tienen que responder a los requerimientos religiosos de sus clientes, marcando en el cuerpo una afiliación grupal, una experiencia espiritual, una curación (Tsou-Pin Chen, 2019). Sin embargo, dado que tienen control sobre el diseño, ejecución, colocación y tamaño del tatuaje, el tatuaje es un lugar de ejercicio de poder (Barras y Saris, 2021).

Los videos

Estos videos exploran, desde dos casos de tatuajes religiosos, las negociaciones que se dan en los tatuajes entre clientes y tatuadores; entre mandatos sociales y religiosos; entre diseños artísticos y posibilidades tecnológicas; entre autoridades civiles y eclesiásticas; entre deseos personales y expectativas sociales. Algo que, especulo, es cierto de todas las prácticas religiosas.

Además, los videos muestran al tatuaje como una práctica religiosa legítima. Y, al hacerlo, cuestionan la exclusión de su estudio en la sociología de la religión.

Los videos presentan los casos del tatuaje cofrade (en Andalucía, España), y el tatuaje de peregrinación (en Loreto, Italia). Originalmente diseñados para acompañar el curso Tattoos and Religion. Studying a Neglected Spiritual Practice, los videos contextualizan las interacciones entre los tatuadores y sus clientes en las sociedades donde se llevan a cabo.

Ambos videos fueron realizados entre julio y octubre de 2023. La financiación fue posible, en parte, gracias a una beca de investigación Ignite del Boston College Office for the Vice Provost for Research.





Bibliografía

Alker, Zoe y Robert Shoemaker (2022). "Convicts and the Cultural Significance of Tattooing in Nineteenth-Century Britain", *Journal of British Studies* 61, pp. 835-862.

Ameigeiras, Aldo (1989). "El fenómeno de la religiosidad popular desde la perspectiva de la Ciencia Social", *Revista cias* 386, pp. 403-412.

Ammerman, Nancy T. (2021). *Studying Lived Religion.* Nueva York: New York University Press.

Atkinson, Michael (2003). *Tattooed: The Sociogenesis of a Body Art.* Toronto: University of Toronto Press.

Back, Les (2007). *The Art of Listening.* Oxford y Nueva York: Berg.

Barber, Charles (1999). "Writing on the Body: Memory/Desire and the Holy in Iconoclasm", en *Desire and Denial in Byzantium: Papers from the 31st Spring Symposium of Byzantine Studies*, University of Sussex, 111-120. Brookfield, VT: Aldershot.

Barras, Amelie y Anne Saris (2021). "Gazing into the World of Tattoos: An Invitation to Reconsider How We Conceptualize Religious Practices", *Studies in Religion,* 50, 2, pp. 167-188.

Bell, Shannon (1999). "Tattooed: A Participant Observer's Exploration of Meaning", *Journal of American Culture*, 22, 2, pp. 53-58.

Bender, Courtney, Wendy Cadge, Peggy Levitt y David Smilde (2013). *Religion on the Edge: De-centering and Re-centering the Sociology of Religion*. Nueva York: Oxford University Press.

Benson, Susan (2000). "Inscriptions of the Self: Reflections on Tattooing and Piercing in Contemporary Euro-American", en Jane Caplan (ed.). *Writen on the Body. The Tattoo in European and American History*. Princeton: Princeton University Press, pp. 234-254.

Boudreau, Julie-Anne, Laura Ferro Higuera y Aitiana Villamar Ruelas (2020). "Ser y estar en lo urbano. Un acercamiento espacio-temporal al tatuaje", *Disparidades. Revista de Antropología*, 72, 2, pp. 1-15.

Brain, Robert (1979). *The Decorated Body.* Nueva York: Harper and Row.

Bruna, Denis (2005). "Le 'Labour dans la Chair'. Témoignages et représenttions du tatouage au moyen age", en Agostino Paravicini Bagliani (ed.). *La pelle umana: The Human Skin*. Florencia: Edizioni del Galluzzo, pp. 389-407.

Cann, Candi K. (2014). *Virtual Afterlives: Grieving the Dead in the Twenty-First Century*. Lexington: University Press of Kentucky.

Davidson, Deborah (2016). *The Tattoo Project: Commemorative Tattoos, Visual Culture, and the Digital Archive.* Toronto: Canadian Scholars.

De la Torre, Renée, Cristina Gutiérrez Zúñiga, María Patiño López, Yasodhara Silva Medina, Hugo Suárez y Genaro Zalpa Ramírez (2014). *Creer y practicar en México: comparación de tres encuestas sobre religiosidad*. Ciudad de México: Universidad Autónoma de Aguascalientes/CIESAS/El Colegio de Jalisco.

De Oliveira, R. (2016). "Tatuadores, tatuados: pesquisa e reflexão estética", *IDE-Sao Paulo*, 61, pp. 149-167.

DeMello, Margo (2000). *Bodies of Inscription: A Cultural History of the Modern Tattoo Community.* Durham y Londres: Duke University Press.

Denzinger, Heinrich (1957). *The Sources of Catholic Dogma.* St. Louis: Herder.

Dougherty, Kevin y Jerome Koch (2019). "Religious Tattoos at One Christian University", *Visual Studies*, 34, 4, pp. 311-318.

Ebensten, Hanns (1954). *Pierced Hearts and True Love: An Illustrated History of the Origin and Development of European Tattooing and a Survey of its Present State.* Londres: Derek Verschoyle.

Falk, Pasi (1995). "Written in the Flesh". *Body and Society* 1, núm. 1: 95-105.

Ferreira, Vítor (2008). "Os ofícios de marcar o corpo: a realização profissional de um projecto identitário", *Sociologia, Problemas e Praticas,* 58, pp. 71-108.

Firmin, Michael, Luke Tse, Tammy Angelini y Janna Foster (2012). "A Qualitative Assessment of Internal Factors for Tattooing among College Students", *College Students Affairs Journal* 30, núm. 2, pp. 31-44.

Foemmel, Eric Wayne (2009). "An Ethnographic Case Study of a Los Angeles Tattoo Shop". Tesis de doctorado. Pennsylvania: The Pennsylvania State University.

Gilbert, Steve (2000). *Tattoo History: A Sourcebook.* Nueva York: Juno Books.

Govenar, Alan (1988). "The Variable Context of Chicano Tattooing", en Arnold Rubin (ed.). *Marks of Civilization: Artistic Transformations of the Human Body*. Los Ángeles: Museum of Cultural History-University of California, pp. 209-217.

Guerzoni, Guido (2018). "Devotional Tattoos in Early Modern Italy", *Espacio, Tiempo y Forma* 6, pp. 119-136.

Gustafson, Mark (2000). "The Tattoo in Later Roman Empire and Beyond", en Jane Caplan (ed.). *Written on the Body: The Tattoo in European and American History*. Princeton: Princeton University Press, pp. 17-31.






Inckle, Kay (2016). "'Physical Words': Scars, Tattoos, and Embodied Mourning", en Deborah Davidson (ed.). *The Tattoo Project. Commemorative Tattoos, Visual Culture, and the Digital Archive*. Toronto: Canadian Scholars, pp. 113-124.

Jones, Christopher (2000). "Stigma and Tattoo", en Jane Caplan (ed.). *Written on the Body: The Tattoo in European and American History*. Princeton: Princeton University Press, pp. 1-16.

Kloss, Sinah Theres (2022). "Embodying Dependency: Caribbean Godna (tattoos) as Female Subordination and Resistance". *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, pp. 1-12.

Kluger, Nicolas (2021). "Le tatouage religieux", *Annales de Dermatologie et Vénéréologie,* 139, 11, pp. 776-782.

Kosut, Mary (2014). "The Artification of Tattoo: Transformations within a Cultural Field". *Cultural Sociology* 8, 2, pp. 142-158.

Krutak, Lars. (2015). "The Cultural Heritage of Tattooing: A Brief History". *Current Problems in Dermatology,* 48, pp. 1-5.

Le Breton, David (2013). *El tatuaje o la firma del yo.* Madrid: Casimiro.

López Fidanza, Juan Martín y Cecilia Galera (2014). "Regulaciones a una devoción estigmatizada: culto a San La Muerte en Buenos Aires", *Debates do NER* 15, 25, pp. 71-196.

MacQuarrie, Charles W. (2000). "Insular Celtic Tattooing: History, Myth, and Metaphor", en Jane Caplan (ed.). *Written on the Body: The Tattoo in European and American History*. Princeton: Princeton University Press, pp. 32-45.

Maldonado-Estrada, Alyssa (2020). *Lifeblood of the Parish: Men and Catholic Devotion in Williamsburg, Brooklyn.* Nueva York: New York University Press.

Maloney, Patricia y Jerome Koch (2019). "The College Student's Religious Tattoo: Respect, Reverence, Remembrance", *Sociological Focus* 53, 1, pp. 53-66.

Martin, Chris William (2018). *The Social Semiotics of Tattoos: Skin and Self.* Bloomsbury Publishing.

Morello, Gustavo y Tiago De Paula (2024). "Tattoo Artists as Religious Figures", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 00, 0, pp. 1-20, https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/jssr.12910

Morello, Gustavo, Mikayla Sanchez, Diego Moreno, Jack Engelmann y Alexis Evangel (2021). "Women, Tattoos, and Religion: An Exploration into Women's Inner Life", *Religions*, 12, 7, pp. 517-531.



— (2021). *Lived Religion in Latin America: An Enchanted Modernity.* Nueva York: Oxford University Press.

— (2021a). I've Got You Under my Skin: Tattoos and Religion in Three Latin American Cities, *Social Compass,* 68, 1, pp. 61-80.

— (2024) *Alma, corazón y tinta*. *Los tatuajes en el cristianismo*. Córdoba: Clarice Ensayos/Nelson Specchia Editor.

Parker Gumuccio, Cristian (1998). "Modern Popular Religion. A Complex Object of Study for Sociology", *International Sociology* 13, 2, pp. 195-212.

Parnell, Julia (2019). "Stigmata: An Ethnographically Informed Approach to the Religious Tattoo in America", *Claremont Graduate University,* ProQuest 13862075.

Pereira Arenas, Valentina y Gustavo Morello (2022). "Entre el opio del pueblo y la búsqueda de la salvación. Aproximaciones a la 'religiosidad vivida' desde América Latina", *Revista de Estudios Sociales,* 82, octubre-diciembre, pp. 3-21.

Pérez Fonseca, Andrea (2009). "Cuerpos tatuados, 'almas' tatuadas: nuevas formas de subjetividad en la contemporaneidad", *Revista Colombiana de Antropología* 45, 1, pp. 69-94.

Petkoff, Peter (2019). "Christian Tattoos as a Normative Demarcation of Memory, Defiance and Eternal Return", en Miriam Diez Bosch, Alberto Melloni y Josep Mico Sanz (eds.). *Perplexed Religion*. Barcelona: Blanquerna Observatory, pp. 57-72.

Pitts, Victoria (2003). *In the Flesh: The Cultural Politics of Body Modification.* Nueva York: Palgrave and Macmillan.

Price, Richard (2018). *The Acts of the Second Council of Nicaea (787): Translated with Notes and an Introduction*. Liverpool: Liverpool University Press.

Rabbia, Hugo, Gustavo Morello, Néstor Da Costa y Catalina Romero (2019). *La religión como experiencia cotidiana: creencias, prácticas y narrativas espirituales en Sudamérica.* Córdoba: Educc.

Ramos, Beatriz Eugenia (2002). "La letra con sangre entra: disquisiciones acerca del tatuaje", *Desde el Jardín de Freud*, 2, pp. 62-67.

Rees, Michael (2016). "From Outsider to Established. Explaining the Current Popularity and Acceptability of Tattooing", *Historical Social Research*, 41, 3, pp. 157-174.



Resenhoeft, Annette, Julie Villa y David Wiseman (2008, mar-abr). "Tattoos Can Harm Perceptions: a Study and Suggestions", *J Am Coll Health,* 56 (5), pp. 593-596.

Rivardo, Mark y Colleen Keelan (2010). "Body Modifications, Sexual Activity, and Religious Practices", *Psychological Reports*, 106, núm. 2, 467-474.

Rosenblatt, Daniel (1997). "The Antisocial Skin: Structure, Resistance and 'Modern Primitive' Adornment in the United States", *Cultural Anthropology,* 12, 3, pp. 287-334.

Rubin, Arnold (1988). "General Introduction", en Arnold Rubin (ed.). *Marks of Civilization: Artistic Transformations of the Human Body*. Los Ángeles: Museum of Cultural History and University of California, pp. 13-17.

Sanders, Clinton y Angus Vail (2008). *Customizing the Body. The Art and Culture of Tattooing.* Philadelphia: Temple University Press.

Scheinfeld, Noah (2007). "Tattoos and Religion", *Clinics in Dermatology,* 25, pp. 362-366.

Schildkrout, Enid (2004). "Inscribing the Body", *Annual Review of Anthropology,* 33, pp. 319-344.

Seman, Pablo (2021). *Vivir la fe. Entre el catolicismo y el pentecostalismo, la religiosidad de los sectores populares en la Argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Sizer, Laura (2020). "The Art of Tattoos". *The British Journal o Aesthetics,* 60, 4, pp. 419-433.

Steward, Samuel (1990). *Bad Boys and Tough Tattoos: A Social History of the Tattoo with Gangs, Sailors and Street-Corner Punks 1950-1965.* Nueva York: Harrington Park Press.

Tranter, Bruce y Ruby Grant (2018). "A Class Act? Social Background and Body Modifications in Australia", *Journal of Sociology,* 54, 3, pp. 412-428.

Tsou-Pin Chen, Molly (2019). "A Phenomenological Study on the Lived Experience of Tattoo Artists". Tesis de doctorado. Chicago: The Chicago School of Professional Psychology, proQuest 13805815.

Walzer-Moskovic, Alejandra (2015). "El arte en el discurso de los tatuadores", *Arte, Individuo y Sociedad,* 27, 3, pp. 463-481.

Wolff, Kurt (1950). *The Sociology of Georg Simmel.* Traducido, editado y con introducción de Kurt H. Wolff. Glencoe: The Free Press.



Woodstock, Louise (2014). "Tattoo Therapy: Storying the Self on Reality TV in Neoliberal Times". *The Journal of Popular Culture,* 47, 4, pp. 780-799.

Yllescas, Adrián. 2018. "Los altares del cuerpo como resistencia ante el poder carcelario", *Encartes,* 1, (1), pp. 121-139.

Gustavo Morello es jesuita, profesor de Sociología en Boston College. Obtuvo su doctorado por la Universidad de Buenos Aires (2011), maestro en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de Córdoba (2001), licenciado en Teología (2007, Universidad del Salvador, Bs. As.) y Filosofía (1991, Universidad del Salvador, Bs. As.). Enseñó en la Universidad Católica de Córdoba, Argentina (1997-2011), fue "investigador invitado" a la Universidad de Michigan (2009-2010) e "investigador principal" del proyecto de investigación The Transformation of Lived Religion in Urban Latin America: a Study of Contemporary Latin Americans Experience of the Transcendent (2015-2018) y dictó, en 2019, The D'Arcy Lectures, del Campion Hall de la Universidad de Oxford, Reino Unido. Morello investiga las transformaciones de la religiosidad latinoamericana y sus interacciones con la modernidad. Su último libro es *Una modernidad encantada. Religión vivida en América Latina* (EDUCC, 2020).



ENCARTES MULTIMEDIA

SER ARTESANA: UN TRABAJO ENTRE OTROS. UN VIDEO ETNOGRÁFICO SOBRE LOS RITMOS LABORALES DE UNA BORDADORA TSELTAL

ARTISANSHIP AS JUST ANOTHER JOB: AN ETHNOGRAPHIC STUDY ON DIFFERENT WORK PACES OF A TSELTAL EMBROIDERER

Rachel Barber*

Enlace de WordPress: https://encartes.mx/barber-trabajo-artesanal-chiapas-representacion-audiovisual
Enlace de YouTube: https://youtu.be/uB48MhPFkSI



Resumen: Las imágenes y descripciones de la producción artesanal textil en México, en gran parte creadas con fines comerciales o para documentar proyectos con impacto social, suelen subrayar el carácter ancestral de la artesanía o su utilidad para cultivar el empoderamiento de las mujeres artesanas en camino a un futuro mejor. Sin embargo, ambos enfoques hacen caso omiso de las formas concretas en que las mujeres trabajan en su cotidianidad. Este cortometraje, que retrata un día en la vida de Antonia, una bordadora tseltal del municipio de Tenejapa, en los Altos de Chiapas, busca pintar un retrato más fidedigno del lugar que ocupa la producción artesanal en la vida diaria de las mujeres artesanas.
Palabras claves: trabajo artesanal, Chiapas, representación audiovisual.

ARTISANSHIP AS JUST ANOTHER JOB: AN ETHNOGRAPHIC STUDY ON DIFFERENT WORK PACES OF A TSELTAL EMBROIDERER

Abstract: Videos, photographs, and descriptions of crafted textile production in Mexico, often made to promote the products or to document social impact

* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, México.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 15 • marzo-agosto 2025, pp. 281-292
Recepción: 29 de marzo de 2024 • Aceptación: 12 de septiembre de 2024
https://encartes.mx





projects, tend to emphasize the craft as an age-old practice or one that empowers women artisans on a path to a better future. Both of these focuses, however, overlook the actual form this work takes in these women's day-to-day lives. This short film depicts a day in the life of Antonia, a Tseltal embroiderer from the town of Tenejapa in the Chiapas highlands. It seeks to provide a more faithful depiction of the place that craftsmanship occupies in the daily lives of women artisans.
Keywords: artisanal work, Chiapas, audiovisual depiction.

Conocí a Antonia, la bordadora que protagoniza este corto, cuando fui a su casa en Tzajalchen, Tenejapa, para fotografiar a su grupo y las prendas que estaban vendiendo en Jolob Jlumaltik, una cooperativa que habían formado junto con otros cinco grupos de artesanas en asociación con el Colectivo Feminista Mercedes Olivera y Bustamante, A.C. (COFEMO). Como parte de mi investigación doctoral sobre las nuevas relaciones comerciales y formas de organizar el trabajo artesanal en la región de Los Altos de Chiapas, tenía curiosidad sobre la fundación de una cooperativa entre distintos grupos y pueblos. A cambio de poder asistir a las reuniones de la cooperativa tomé fotos de las artesanas vestidas con las prendas textiles que elaboraron, para promover sus productos en redes. Visitamos a las artesanas en sus casas y fuimos a lugares pintorescos que se encontraban cerca –cafetales, ríos, bosques y ranchos– para tomar las fotos.

En estas fotos, el propósito era presentar las prendas textiles y a las artesanas con la mejor luz; que se apreciaran los colores y los diseños de las prendas, que se vieran bonitas las artesanas o de alguna forma atractivas como modelos y que el paisaje abonara a un efecto estético que haga que las personas que vean las fotos se detengan y se interesen en lo que se retrata. Fue interesante tomar estas fotos porque si bien existen muchas marcas y proyectos comerciales de prendas artesanales y documentación de su proceso de producción, los géneros fotográficos para la presentación de la ropa y las representaciones de las artesanas suelen ser muy distintos. En la fotografía publicitaria, mujeres altas y delgadas modelan las prendas, desprendiendo un aire inaccesible y ensimismado. Las artesanas, en contraste, se suelen mostrar como accesibles y felices, sonriendo mientras



lucen los productos o concentradas en el trabajo de tejer o bordar.[1] Pocas veces, sin embargo, las artesanas modelan las prendas que ellas mismas hicieron.

Las fotos que resultaron de estas visitas fueron una hibridación de muchas cosas: yo tomé fotos como fotógrafa no profesional, pensando en algunos de los tropos de la fotografía de moda (*i.e.* cierta relajación de los modelos, la mirada a la distancia) y las artesanas posaron de acuerdo con su comodidad con la cámara, que iba de la naturalidad de las adeptas de Instagram a mujeres grandes estoicas que nunca han sonreído para una foto. Las chicas que forman parte del equipo de COFEMO también participaron maquillando a las artesanas y modelando las prendas. Considero que las fotos capturaron un rango de actitudes, posturas y espacios más amplios que el repertorio más convencional de la fotografía de las prendas artesanales y de las artesanas, pero seguía dentro de un formato que tenía el propósito principal de presentar la ropa y las artesanas-modelos de forma estéticamente atractiva.

A diferencia de este tipo de imágenes, los cortometrajes que empecé a realizar sobre el trabajo artesanal tenían fines muy distintos. Con estos videos no pretendo vender los productos que hacen las artesanas ni mostrar el éxito de un programa social que les beneficia. Mi interés es capturar sus procesos de trabajo, resaltando aspectos que me parecen frecuentemente ignorados en la documentación que existe sobre la producción artesanal. El énfasis visual tanto como el discursivo en la finura de las técnicas artesanales, la sencillez de las artesanas, la belleza del entorno natural donde viven, la particularidad cultural de aspectos de su trabajo y de su vida en comunidad son estrategias perfectamente adecuadas para vender productos artesanales. Sin embargo, estas imágenes recurrentes conforman un léxico genérico que obstaculiza otro tipo de acercamiento y entendimiento del trabajo artesanal.

El interés comercial de las tiendas y el propósito de demostrar el éxito de los programas de desarrollo social y económico de las ONG conducen a representaciones visuales del trabajo artesanal que, o se enfocan en la

[1] Un ejemplo de este contraste en géneros entre el modelaje de las prendas y la representación de las artesanas se encuentra en las fotos que publica Ensamble Artesano, una plataforma comercial de colaboración con varias marcas y artesanas (https://www.instagram.com/ensambleartesano/).



belleza estéril de la técnica, con un halo de significado ancestral y exótico, o resaltan el efecto positivo y transformador en las vidas de las mujeres como medio de empoderamiento. Son representaciones visuales que, como todas las imágenes, encarnan un modo de ver (Berger, 2016). En muchos sentidos, estos modos de ver el trabajo artesanal no se diferencian demasiado de lo que afirmó Néstor García Canclini (1989: 153) en referencia a los cambios que les sobrevienen a las artesanías cuando se encuentran fuera de su contexto original: "Casi todo lo que hoy se hace con las artesanías se resume entre la boutique y el museo, oscila entre la comercialización y la conservación". Romper con estos modos de ver la producción artesanal no es una tarea sencilla, porque constituyen las representaciones aceptadas de las artesanías hacia afuera. Son las imágenes que, consciente o inconscientemente, las personas que conocen sobre artesanía –por comprarla en tiendas o verla en museos– esperan ver del trabajo artesanal.

Otra imagen del trabajo artesanal

En el transcurso de mi investigación doctoral he realizado varios cortometrajes que reflejan la transformación de mi propia relación con ciertas convenciones en la representación de las artesanas y, al mismo tiempo, mi modo de ver el trabajo artesanal. En los primeros videos que realicé, por ejemplo, me apoyé más en las entrevistas con las artesanas para dar estructura y coherencia a los videos. Si bien nunca recurrí a una representación folclorizante o excesivamente estética del trabajo artesanal, esta narración hace más digeribles las imágenes de las artesanas y de su trabajo para los espectadores. No obstante, conforme ha avanzado mi observación y las entrevistas a más de 80 tejedoras y bordadoras en 15 municipios de los Altos de Chiapas, ha crecido mi interés por capturar la complejidad que enmarca este tipo de trabajo. El video de Antonia que aquí se muestra retrata a una mujer bordadora de la comunidad tseltal de Tenejapa; no se trata de un perfil general que sintetiza las experiencias de todas las mujeres artesanas que conocí, sino de un intento por evocar la complejidad que caracteriza el trabajo artesanal en los Altos de Chiapas mediante la particularidad de los ritmos cotidianos y concretos de este caso singular.

Más que una presentación de resultados, este video forma parte del proceso metodológico de mi investigación. Junto con mi observación participante en las cooperativas y los colectivos a los que las artesanas perte-

necen, en sus casas y en las comunidades en donde trabajan, he recurrido a la grabación audiovisual como otra técnica para observar las prácticas laborales de las artesanas. Grabar lo que pasa en la vida cotidiana de las artesanas, siguiendo a ellas en sus diversas actividades e interacciones durante el día, implica otro tipo de atención que se diferencia de aquello que uno tiene durante la observación participante. Como David MacDougall (1998: 34) ha notado, tanto mirar por el visor como revisar lo que uno ha grabado constituyen actos de intensa e íntima inspección. Al tomar la cámara, te separas de la dinámica social, en donde uno como antropólogo tiene una posición ambigua y extraña como observador y que es, no obstante, participativa. En cambio, al filmar uno se dedica exclusivamente a observar.

Además de entregarse más completamente a la observación, al estar detrás de una cámara el acto de ver también se transforma. Hay la conciencia de registrar lo que se está viendo para que otros también lo vean. Al grabar y al editar, en vez de solo estar viendo, hay la pregunta constante de qué hay que mostrar. Esta es una pregunta que sirve para examinar las prácticas laborales de las artesanas, porque me ha hecho pensar de manera más consciente en lo que se espera que se muestre de ellas. Soy consciente de que ciertas tomas de Antonia, la bordadora tseltal protagonista del video, van a coincidir más con las imágenes generalizadas de las artesanas indígenas en México: cuando prende la lumbre, cuando corta verdura de su patio, cuando barre, cuando cocina el caldo y, por supuesto, cuando borda. Estas actividades tradicionales y domésticas cuadran con una imagen de una sencillez nostálgica de las mujeres indígenas artesanas. Otras imágenes, en cambio, pueden discrepar de esta visión común: cuando Antonia compra sus tortillas en la tienda, su uso constante del celular o cuando borda viendo la televisión en la casa de su hija. Estas imágenes de prácticas que solemos considerar como más "modernas" no suelen estar asociadas con la vida en las comunidades indígenas.

El acto de observar se multiplica al realizar un video. Grabar, revisar y editar el metraje de las diferentes actividades diarias de Antonia me permitió apreciar las diversas tradiciones y mundos sociales que están integrados en su cotidianidad. La vida cotidiana de Antonia, como la de muchas otras mujeres indígenas de los Altos, no está detenida en el tiempo y tampoco participa en la misma modernidad capitalista de los mexicanos citadinos. Cocina principalmente con leña pero también tiene su horno



de gas; checa su celular al lado de su hija, quien quemó el elote que estaba asando en el fuego mientras jugaba con sus muñecas Barbie; compra papas y jitomate en el mercado en el centro de Tenejapa, corta las puntas del chayote que crece en el patio trasero y, en la mañana, pasa su yerno en el camión que maneja y le regala la carne. Estos diversos vínculos e influencias forman parte de la vida que Antonia forja, similar a la que muchas otras mujeres tsotsiles y tseltales que conocí construyen, participando en diferentes mundos sociales y económicos.

Mostrar esta diversidad de influencias y prácticas dentro de las vidas de las artesanas de Los Altos fue parte de lo que me parecía pertinente registrar y exponer. Sin embargo, había otra faceta de la representación de la vida de Antonia, más estrechamente ligada al trabajo artesanal, que presentó un enigma. La pregunta de qué hay que mostrar en este corto sobre el trabajo artesanal se volvió una cuestión algo problemática, porque Antonia dedica relativamente poco tiempo a esta actividad. Al grabar a Antonia mientras hacía la fogata, barría, compraba verduras y tortillas, platicaba con sus hijas, preparaba la comida, cortaba verdura, lavaba los trastes, visitaba la casa de su hija casada y su nieta, y, finalmente, cuando sus manos y su mente no estaban ocupadas con otras cosas, bordaba, se hizo evidente que el bordado no era su ocupación principal. Esta observación se respalda también tomando en consideración la trayectoria laboral de Antonia. A los 13 años se fue a la Ciudad de México y trabajó en diferentes comercios: una tortillería, una lonchería y haciendo limpieza en una tienda. Regresó a Tenejapa, se juntó con su esposo a los 15 años, y durante algunos años bordaba naguas, las faldas de enredo que se usan en su comunidad tseltal. “Nada más me entregaban las naguas y las bordaba”, me explicó. “Nada más mano de obra, digamos”. Ahora combina sus ventas en la cooperativa, que todavía siguen bajas, con encargos de personas que viven en su comunidad. En el contexto de este repertorio de experiencias laborales, el trabajo artesanal es visto como una oportunidad laboral más que como una vocación; Antonia se refiere a “estar en la artesanía”, no a ser artesana.

Para transmitir el lugar que tiene el trabajo artesanal en la vida de Antonia consideré necesario una representación del trabajo artesanal que lo contextualizara en el tiempo y el espacio de su cotidianidad. Por lo tanto, bordar se presenta en la mayor parte del corto en un segundo plano; una decisión paradójica para un video que supuestamente se trata del trabajo



de bordado. Sin embargo, sirve como una forma más fidedigna de representar los ritmos del trabajo artesanal tal como se realiza. Es importante subrayar que esta fue una decisión muy consciente de mi parte, basada en un reconocimiento de ciertas cualidades propias del medio cinematográfico. El teórico Siegfried Kracauer (1997) notó la facultad que tienen los documentales para la propaganda por el hecho de que se supone que son fieles a la realidad. Sin embargo, la selección de tomas, la luz, el ángulo de la cámara y la inclusión de música son algunas de las decisiones tomadas en la realización de un documental que transforman la representación de esta realidad. André Bazin (2005), otro teórico cinematográfico, señala que la particularidad de la imagen cinematográfica es la objetividad del tiempo. A pesar de que este tiempo "objetivo" se parece poco al tiempo que suelen durar los mismos eventos, acciones y escenarios que vemos representados en un filme, experimentamos la realidad temporal que nos impone como un hecho real. Si quisiera, sería fácil hacer otro video de Antonia compuesto de más tomas de ella bordando, para que diera la impresión de que esta labor es lo que más hace durante el día.

Uno de los sesgos en las representaciones fílmicas de las artesanas en México consiste en hacer eso: dar al trabajo artesanal el papel principal en la vida de las artesanas, lo cual discrepa bastante de la realidad de Antonia y de muchas de las artesanas a las que entrevisté. Si bien la artesanía representa un ingreso importante para las mujeres en Los Altos de Chiapas (donde hay pocas oportunidades laborales y las tasas de pobreza están entre las más elevadas de México[2]), no se debe entender su situación puramente en los términos económicos de una pobreza aplastante que reduce la agencia de las mujeres a una lógica de sobrevivencia y que les obliga a aceptar cualquier trabajo que encuentren. Algo que han subrayado la mayoría de las artesanas que yo he entrevistado y que también han notado otras investigadoras de la producción artesanal (López-López y Isunza-Bizuet, 2019; Martínez, 2014) es que el trabajo artesanal es una de las muchas actividades que realizan las mujeres y no suele tener un estatus prioritario en relación con sus labores de cuidar la casa, preparar la comida, criar a sus hijos o participar en las fiestas y eventos religiosos de sus

---

[2] Entre los municipios donde viven las artesanas entrevistadas (excluyendo San Cristóbal de Las Casas), la tasa promedio de pobreza es del 96.5% y el promedio de pobreza extrema es del 56% (CONEVAL, 2020).



comunidades. Del mismo modo que muchas mujeres dijeron que venden productos artesanales "por la necesidad", también describen su trabajo como algo que se realiza en los "ratos libres", cuando ya han terminado de dedicarse a estas otras labores. Esta aparente contradicción –una necesidad que se realiza en los ratos libres– refleja otra forma de organizar y valorar el trabajo artesanal.

A diferencia del trabajo formal y asalariado, en el que los ritmos de la vida cotidiana son dictados por el día laboral, el trabajo artesanal de estas mujeres suele ser a la inversa. El ritmo del trabajo artesanal en Los Altos se asemeja al de las sociedades campesinas inglesas que describe Thompson, donde "la orientación al quehacer parece mostrar una demarcación menor entre 'trabajo' y 'vida'. Las relaciones sociales y el trabajo están entremezclados –la jornada de trabajo se alarga o contrae de acuerdo con las labores necesarias– y no existe mayor sentido de conflicto entre el trabajo y el 'pasar el tiempo'" (Thompson, 2019: 476).

De acuerdo con esta organización del trabajo, la blusa que vemos que Antonia empieza a bordar en este video le va a tomar dos meses para terminar. Pero es porque, como ella explica, "no hago diario, de todo el día. Hago mi comida… a veces agarro dos, tres horas al día". Ser artesana, en este sentido, al contrario de lo que yo había imaginado en un primer momento, de acuerdo con mi propia visión cultural del trabajo, no es una identidad singular y, argumentaría, ni siquiera principal.

Los tiempos y espacios del trabajo artesanal de Antonia, como se ve en este corto video –su bordado que hace en sus ratos libres en el comedor o viendo las noticias en la casa de su hija—, se parecen a los de la mayoría de las mujeres tejedoras y bordadoras que conocí en Los Altos. El trabajo artesanal, que es realizado en los espacios domésticos, en tiempos dictados por otras labores que se suelen relegar a un papel secundario en las sociedades occidentales por tratarse del trabajo reproductivo de cuidar niños y preparar comida para la familia, suele estar sometido a otra jerarquía de valores en las comunidades indígenas de Los Altos. La continuidad que vemos retratada en el corto entre las labores domésticas, el trabajo remunerado y la convivencia social contrasta con la organización de estas actividades en el capitalismo, cuya peculiaridad "es que trata las relaciones sociales que la definen y estructuran como si fueran 'económicas' y pertenecieran a un subsistema independiente de la sociedad, a una 'economía'" (Fraser y Jaeggi, 2019: 56). Esta división entre la esfera económica

y la esfera social (y, sobre todo, la doméstica) que se instala en el capitalismo existe solo en apariencia, como Fraser procede a explicar, dado que las relaciones de producción supuestamente propias de la esfera económica dependen de relaciones de reproducción de fondo. Sin embargo, esta apariencia se refuerza mediante la división temporal y espacial que se erige a través de una organización del trabajo productivo que está divorciado del mundo social de las personas.

Aunque las mujeres tsotsiles y tseltales de Los Altos de Chiapas no viven más allá del alcance del capitalismo, no asimilan del todo su *ethos.* A pesar de que Antonia, al formar parte de la nueva cooperativa Jolob Jlumaltik, está entrando en un nuevo mercado para sus bordados que implica nuevos procesos y prácticas –como un riguroso control de calidad al cual están sometidas sus piezas, que menciona al final del video–, sus tiempos y espacios de trabajo no se han transformado de manera profunda. Y a pesar de que la gran mayoría de las bordadoras y las tejedoras en Los Altos viven en la pobreza, los trabajos que hacen para ganar dinero no son necesariamente considerados trabajos de primera importancia. Dar de comer a su familia, cuidar a los niños y hacer el aseo de la casa suelen tomar precedencia. Muchas familias en Los Altos tienen diversas fuentes de ingresos y formas de subsistencia que permiten a las mujeres no depender exclusivamente de sus ventas: siguen teniendo su milpa, algunas hortalizas y animales como pollos, guajalotes o borregos, por un lado; reciben becas gubernamentales cuando tienen hijos en la escuela y dinero proveniente de la migración laboral de los hombres.

Esta estructuración distinta del trabajo, que ya no se trata de uno solo sino de varios, en donde el trabajo remunerado no toma prioridad, también se refleja en otros aspectos de la producción artesanal. Aunque podría pasar desapercibido, en el corto vemos a Antonia bordando dos prendas diferentes: una es un encargo de una mujer de su pueblo en Tenejapa y la otra es para vender en la cooperativa. Si bien Antonia emplea la misma técnica de bordado en cuadrillé y recurre a la iconografía típica de Tenejapa, las blusas tienen diferentes colores y materiales según los diferentes gustos dentro de la comunidad y para estos nuevos mercados externos. Muchas artesanas en Los Altos recurren a esta estrategia de vender sus productos en diferentes mercados. Venden el traje tradicional que siguen usando en los pueblos a mujeres de su comunidad y a comerciantes que venden en los mercados locales de los pueblos indígenas; reali-



zan en forma de maquila prendas de peor calidad y más sencilla elaboración a intermediarios que venden a mercados turísticos en San Cristóbal y elaboran prendas con mejores materiales y diferentes cortes, colores y diseños a tiendas capitalinas y a ONG en un mercado nacional e internacional. Sin embargo, esta diversidad de mercados locales es disimulada en los discursos emitidos por agentes de desarrollo como el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, organismos del Estado mexicano y varias ONG que promueven la comercialización internacional de la artesanía de Chiapas. En cambio, se presenta el mercado global capitalista como la panacea de independencia económica. Como nota J. K. Gibson-Graham (2006: 41), esta narrativa de desarrollo refleja un "capitalocentrismo" que equipara el desarrollo con la economía capitalista "dinámica, moderna y orientada al crecimiento", mientras que desvalora y marginaliza formas no capitalistas de la economía. La diversidad de economías, mundos sociales y formas alternativas de organizar el tiempo laboral que se entretejen en la cotidianidad de Antonia y otras mujeres indígenas en Los Altos retan la homogeneidad de experiencias y futuros que imponen estas narrativas de desarrollo e imágenes superficiales de las artesanas.

Conclusión: un intento por no asimilar lo ajeno

Me empeñé en este video en observar y mostrar el trabajo artesanal como se realiza en las comunidades tsotsiles y tseltales de Los Altos de Chiapas, buscando alejarme de los clichés que plagan muchas de las representaciones visuales de ellas. Pero este video del trabajo artesanal sigue siendo *mi observación* de las artesanas. "Ningún filme etnográfico es meramente el registro de otra sociedad; siempre es el registro del encuentro entre el cineasta y esa sociedad" (MacDougall, 1998: 134). En el proceso de realización de este video tenía una aguda conciencia de los límites de mi propia comprensión del trabajo y del mundo social que estaba viendo. Para empezar, no hablo tseltal, que es el idioma que Antonia usa en casi todas sus conversaciones e interacciones durante el transcurso de su día. Por otra parte, aunque he convivido bastante con Antonia, al visitarla y quedarme en su casa en Tenejapa, además de conocer algo de su vida anterior por mis entrevistas con ella, hay muchos aspectos de su vida social y del contexto de su comunidad que desconozco.

Con la apariencia de objetividad que es propia del formato documental, siempre existe el riesgo de que lo que se presenta en el filme dé la

impresión de completitud. A través de pocas imágenes, en primer plano y en alta definición, se logra dar un sentido de proximidad a los sujetos retratados, lo cual nos puede llevar a pensar que hemos llegado a comprenderlos también. A veces es importante resistirse a este impulso. En una entrevista, Trinh T. Minh-ha se explayó sobre su intención de "hablar cerca de" en lugar de "hablar acerca de" los sujetos de sus películas. Mencionó que para lograr este reposicionamiento, y no hablar desde una posición de omnisciencia, "se habla con muchos vacíos y huecos y puntos de interrogación" (Balsom, 2018).

Para señalar los límites de nuestro acceso y entendimiento de la vida de Antonia, incluí varias escenas y conversaciones que indican la existencia de otras personas, relaciones y lugares que no conocemos. Reconozco que el efecto de esta inclusión es a veces desorientador: ¿de quién habla al principio del video con su hija? ¿Con quién habla por teléfono y qué relación tiene con la clínica? Dudé en varios momentos sobre qué equilibrio debería alcanzar entre lo asimilable y lo extraño en este retrato del mundo social y cultural que enmarca el trabajo artesanal de Antonia. Al final, opté por señalar la complejidad. Nos acercamos más a la verdad al reconocer las brechas entre una cultura y otra, entre una persona y otra, y no solo al intentar limarlas o asimilarlas.

Bibliografía

Balsom, Erika (2018). "There is no such Thing as Documentary": An Interview with Trinh T. Minh-ha, *Frieze,* 199. https://www.frieze.com/article/there-no-such-thing-documentary-interview-trinh-t-minh-ha

Bazin, André (2005). *What is Cinema?* Vol. I. Berkeley: University of California Press.

Berger, John (2016). *Modos de ver.* México: Gustavo Gili.

CONEVAL (2020). *Medición de la pobreza, Estados Unidos Mexicanos, 2010-2020. Indicadores de pobreza por municipio*. https://www.coneval.org.mx/Medicion/Paginas/Pobreza-municipio-2010-2020.aspx

Fraser, Nancy y Rahel Jaeggi (2019). *Capitalismo: una conversación desde la teoría crítica.* Madrid: Morata.



García Canclini, Néstor (1989). *Las culturas populares en el capitalismo.* México: Nueva Imagen.

Gibson-Graham, J. K. (2006). *The End of Capitalism (As We Knew It): A Feminist Critique of Political Economy.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Kracauer, Siegfried (1997). *Theory of Film: The Redemption of Physical Reality.* Princeton: Princeton University Press.

López-López, Silvia y Alma Isunza-Bizuet (2019). "Tejido y vida cotidiana: 'El cuerpo manda'. Discurso sobre trabajo y corporeidad entre las artesanas expertas de San Juan Chamula", *LiminaR*, 17(2), pp. 131-147.

MacDougall, David (1998). *Transcultural Cinema.* Princeton: Princeton University Press.

Martínez, Hortensia (2014). "Los procesos de producción y comercialización de textiles y bordados al interior de una familia zinacanteca: desde la mirada de la reproducción, resistencia, y cambio social". Tesis de doctorado. San Cristóbal: Universidad Autónoma de Chiapas.

Thompson, E. P. (2019). *Costumbres en común. Estudios sobre la cultura popular.* Madrid: Capitán Swing.

Rachel Barber es estudiante del Doctorado en Ciencias Sociales del CIESAS-Occidente. Su investigación de tesis doctoral se centra en las nuevas relaciones y prácticas laborales de bordadoras y tejedoras tsotsiles y tseltales en Los Altos de Chiapas. Ha realizado varios cortos documentales sobre las artesanas de Los Altos que han sido exhibidos en festivales internacionales de cine. Se interesa por los temas de cultura material, cambio social y antropología del trabajo, e incorpora métodos documentales y audiovisuales en el estudio etnográfico.



ENCARTES MULTIMEDIA

EL MONOCULTIVO Y EL ECUARO: ASPECTOS Y GENEALOGÍAS DE LA MODERNIZACIÓN AGRÍCOLA EN SAN MIGUEL ZAPOTITLÁN, MÉXICO[1]

MONOCROPPING AND THE *ECUARO*: FEATURES AND LINEAGES OF AGRICULTURAL MODERNIZATION IN SAN MIGUEL ZAPOTITLÁN, MEXICO

Rubén Cruz Díaz Ramírez*

Enlace de WordPress: https://encartes.mx/diaz-monocultivo-ecuaro-tensiones-historia-san-miguel-zapotitlan



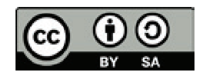
Resumen: Este trabajo explora los arreglos entre humanos, no humanos y más que humanos que generó la modernización de la agricultura en el ejido de San Miguel Zapotitlán, municipio de Poncitlán, México, desde la década de 1950. Las imágenes revelan una agricultura cuya genealogía remite a la ciencia de la revolución verde y a las prácticas y saberes de origen campesino. Muestran las simpatías y tensiones entre lo tradicional y lo moderno, lo local y lo global, la autonomía y la dependencia; el monocultivo de maíz y trigo y las persistencias del policultivo (ecuaro) y de la religiosidad agraria. Además, capturan cómo la agricultura comercial y de autoconsumo requieren del "mirar": un modo campesino de observación atenta del medioambiente, una práctica que nuevos campesinos intentan aprender.

Palabras claves: modernización agrícola, revolución verde, monocultivo, policultivo, nuevos campesinos.

[1] Mis agradecimientos a CONAHCYT por la beca de estancia posdoctoral que me permitió elaborar este trabajo.

* Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa, México.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 15 • marzo-agosto 2025, pp. 293-304
Recepción: 29 de marzo de 2024 • Aceptación: 15 de octubre de 2024
https://encartes.mx





MONOCROPPING AND THE *ECUARO*: FEATURES AND LINEAGES OF AGRICULTURAL MODERNIZATION IN SAN MIGUEL ZAPOTITLÁN, MEXICO

Abstract: This article explores the arrangements between humans, non-humans, and the more-than-human that have resulted from the modernization of agriculture in the ejido of San Miguel Zapotitlán in the town of Poncitlán, Mexico, since the 1950s. The photographs capture a kind of farming with a lineage that combines the green revolution with the practices and knowhow of rural dwellers. Besides pointing to the affinities and tensions between traditional and modern, local and global, and autonomy and dependency, the article shows how monocropping (corn and wheat) coexists with intercropping (ecuaro) and spirituality in agriculture. Additionally, they capture how commercial and subsistence farming require a certain "way of looking": a close observation of the environment by traditional rural dwellers that new farmers are eager to incorporate.

Keywords: agricultural modernization, green revolution, monocropping, intercropping, new farmers.

El objetivo de este ensayo fotográfico es exponer algunos aspectos de los arreglos contrastantes entre humanos, no humanos y más que humanos[2] que generó la "modernización" de la agricultura en San Miguel Zapotitlán, municipio de Poncitlán, Jalisco, desde la década de 1950. Estas fotografías fueron capturadas en diversos momentos entre 2018 y 2023 y forman parte de una investigación antropológica sobre las transformaciones sociotécnicas y los imaginarios sobre la modernización y el progreso en Poncitlán.

Al principio intentaba capturar la variedad de paisajes, personas y técnicas en los ejidos de la región. Resultado de esa exploración, logré recrear los pormenores del cultivo de trigo de invierno (enero-mayo) y de maíz de temporal (mayo-diciembre). Por eso las imágenes provienen de mis andanzas por las parcelas ejidales en donde atestigüe la eclosión de la vida y la simbiosis del hombre con la maquinaria –signo distintivo de la modernización agrícola–, además de observar las huellas en el paisaje del derrumbe de viejas instituciones estatales como la Compañía Nacional de Subsistencias Populares (CONASUPO).

Registré las prácticas de siembra, cosecha y cuidado de las plantas que realizan agricultores y jornaleros. Presencié también el funcionamiento de

[2] No humanos se refiere a plantas e insectos y más que humanos a santos o divinidades.

los sistemas de riego con agua del río Santiago y las reacciones de los ejidatarios frente a la sequía, situaciones que en los últimos años propiciaron la plantación de nuevos monocultivos, como es el caso del *Agave tequilana Weber* variedad azul. Hay una razón más para crear este repertorio de imágenes sobre el agro: busco honrar la memoria de los jornaleros, ejidatarios y agricultores que conocí durante mi trabajo de campo, varios de ellos mis familiares, ya que soy originario de San Miguel Zapotitlán.

Después de analizar las imágenes, advertí que visualizan aspectos íntimos de una agricultura que pretendía modernizarse desde la década de 1950 y que lo consiguió, pero no exactamente como pretendían los científicos agrónomos patrocinados por el Estado mexicano y la Fundación Rockefeller, sino como un impredecible entramado de personas, especies y máquinas ligadas a los procesos globales de la "revolución verde" y a las prácticas y saberes locales de origen campesino.[3] Una tensión permanente que da pie a situaciones contrastantes en la agricultura de este lugar, como la dependencia de la agricultura a los pesticidas y fertilizantes industriales frente a la autonomía organizativa de los agricultores para resolver ciertos conflictos, así como la supervivencia de modos de relacionarse con el mundo que se originaron en la observación del medioambiente y que son todavía fundamentales para el monocultivo comercial.

Aquí no argumento que el conocimiento campesino sea opuesto totalmente al científico, pues son dos fuentes de las "múltiples genealogías" de la práctica agrícola que son similares en ciertos puntos y se oponen en otros (Gupta, 2000: 159). Pero no existe una distinción tajante entre agricultura "tradicional" y "moderna", sino una negociación constante entre los límites de una y otra práctica agrícola. Por ejemplo, uno de los ejes medulares de este ensayo es que el "mirar" campesino tradicional forma parte de las operaciones usuales de los modernos plantíos de trigo y maíz, aunque con modificaciones contemporáneas.

El clima condiciona el cultivo de maíz, por lo que los agricultores están obligados a observar el suelo o la reacción de las plantas ante el calor o el exceso de agua. Por eso los llamo "crono-nautas", porque son expertos en anticipar y bregar entre temporalidades dispares. Los agricultores salen a observar el tamaño y dirección de las nubes y a percibir el viento para

[3] La propia "revolución verde" no fue un sistema homogéneo de conocimientos y prácticas; para abundar sobre este tema, véase Olsson (2017) y Kumar *et al*. (2017).





reconocer los indicios de la tormenta o la ausencia de lluvias. También hay quienes se valen de documentos como el *Anuario de liturgia, astronomía y meteorología* (Rodríguez Azpeitia, 2014)[4] para vaticinar si el temporal será lluvioso o seco y, en consecuencia, se anticipan al comprar semilla híbrida adecuada a las condiciones climáticas esperadas.

En el pasado era usual la observancia de un complicado sistema llamado "cabañuelas" que se sustenta en la correspondencia fractal de los días con los meses. El día primero del nuevo año observaban el clima a lo largo de la jornada para notar si era lluvioso, frío, seco, ventoso, caluroso, soleado. Los días siguientes atendían la calidad del clima de la misma manera. Así proseguían por 12 días; cada uno representaba un mes del año (día 1=enero, día 2=febrero, día 3=marzo…, día 12=diciembre).

Los agricultores reconocen que los seres vivos, el clima, el suelo y otros elementos están relacionados en una totalidad susceptible de fraccionarse a causa de las irregularidades climáticas o los vaivenes del mercado global de insumos agrícolas. Esta atención al ambiente se conoce de manera local como "mirar las parcelas" y, con mucha probabilidad, proviene del modo de vida campesino basado en la recolección y la práctica del policultivo en ecuaros (desmontes en laderas de los cerros donde se siembra maíz para autoconsumo y/o para el mercado local) que ha iniciado un retroceso desde mediados del siglo XX debido al monocultivo de granos para la industria.

El mirar campesino consiste en una manera de relacionarse con el entorno que reafirma lo que Tim Ingold escribe de otras culturas: el "conocimiento del mundo […] se adquiere moviéndolo, explorándolo, atendiéndolo, siempre alerta al signo por el cual se revela" (Ingold, 2000: 55). Intenté aprender a "mirar" durante mi convivencia con los agricultores

[4] Este *Anuario* es un piscator, una "especie de almanaque con pronósticos meteorológicos" (RAE, 2024), que fue publicado por vez primera en enero de 1986; pero es una continuación del anuario publicado por Dionisio Rodríguez en 1868. En sus páginas se presentan los días y fiestas de guardar del catolicismo, las liturgias y los ciclos lunares. Al final del cuadernillo, se encuentra un esquema en forma de espiral que augura la calidad del clima y lluvia de acuerdo con una división en años: "estéril", "fértil", "muy fértil" y "muy estéril". Dionisio Rodríguez fue un importante impresor en la ciudad de Guadalajara durante el siglo XIX. Para más información, véase https://dionisiorodriguez.com.mx/biografia.html

de San Miguel Zapotitlán y parte de esa experiencia está plasmada en las imágenes de este ensayo fotográfico, en el que retrato diversas formas de mirar de distintos actores: adultos mayores con ecuaros, agricultores experimentados, jóvenes que se encaminan a practicar la agricultura comercial, además de mujeres que seleccionan la mejor semilla con la mirada.

Por ello es pertinente preguntarse por las distintas maneras de mirar entre los actores. Las diferencias sutiles entre qué ven unos u otros actores ante el ecuaro y el monocultivo son difíciles de captar en imágenes y rebasan el espacio de este texto introductorio. Aun así, puede notarse que el monocultivo es una práctica masculina, mientras que en el cultivo del ecuaro participaban también mujeres en el pasado, como parte de la unidad de parentesco campesina.

El mirar campesino es un saber-práctica que todavía conservan los agricultores modernos. Son los agricultores de las nuevas generaciones quienes comienzan a desprenderse de este modo de habitar y comprender el ambiente, al considerar de mayor validez otros modos de ver, como los sistemas satelitales y tecnologías de representación digital. No obstante, es difícil ser tajante con la dicotomía usual entre "tradición" y "modernidad" porque quienes todavía practican la agricultura "tradicional" usan herbicidas o fertilizantes químicos, y quienes practican el monocultivo todavía están pendientes de observar las plantas con sensibilidad campesina y ver el cielo en busca de señales anticipatorias de lluvias o sequías.

En la actualidad, comienzan a delinearse algunas diferencias más notables entre el monocultivo y el ecuaro. Primero, el ecuaro se practica en tierras de uso común de la comunidad indígena (tenencia de la tierra que pervive aunque no exista una identidad indígena) y el monocultivo en los ejidos y propiedades privadas. Segundo, la vida ligada al cerro y, por tanto, la compenetración del modo de vida campesino con la biodiversidad en los ecuaros se está perdiendo. Tercero, el mirar contrasta con los nuevos y sofisticados estudios digitales de reconocimiento visual de los cultivos (Farhood *et al.*, 2022), que ya se están implementando en la agricultura de San Miguel Zapotitlán. Además, el mirar se diferencia de las llamadas "demostraciones", en las que los ingenieros agrónomos, pagados por las empresas de insumos agrícolas, intentan persuadir a los agricultores mediante despliegues visuales de la mercadotecnia para que consuman ciertos productos tenidos como innovadores.



Otros aspectos que también encuentran su registro en este ensayo fotográfico se refieren a la religiosidad, un aspecto vital para los agricultores que no desapareció con la modernización. Los creyentes reconocen la intervención del dominio más que humano en el clima. Cuando principia la temporada lluviosa en mayo o junio, se celebran misas para que haya un buen temporal o peticiones de abundante lluvia a los santos relacionados con el clima –san Pedro, san Juan y san Isidro Labrador–. En temporada de fiestas religiosas, junio y septiembre, los tractores participan en procesiones y en desfiles que son irreconocibles sin la visualidad de las marcas de agronegocios (como la *Entrada de gremios*).

En suma, para registrar las huellas de este proceso de modernización agrícola que genera más complicaciones ecológicas, la fotografía etnográfica sobresale por su capacidad de representar formas de vida pasadas y presentes que "embrujan" los paisajes agrarios (Gan *et al.*, 2017: 2). Enseguida presento un breve cuadro del devenir agrícola de la región que permite comprender mejor los nuevos acomodos espaciotemporales entre humanos y no humanos que genera la modernización, cuyos antecedentes se remontan a finales del siglo XVIII.

Breve historia de la agricultura en Poncitlán

Poncitlán se encuentra dentro de la región conocida como Ciénega de Jalisco. La superficie municipal colinda al oeste con la zona industrial de Guadalajara, al norte con Los Altos de Jalisco, al este con La Barca y al sur con la ribera del lago de Chapala. Sus paisajes se extienden desde las serranías, donde todavía se practica la recolección y el policultivo, hasta las planicies del valle del río Santiago, donde se encuentran la mayoría de los cultivos comerciales.

En parte, la modernización agrícola, con su pretensión de estandarización de prácticas eficaces para la producción, puede entenderse como una búsqueda por la simplificación de la complejidad de los paisajes existentes. Al respecto, son similares el monocultivo y las plantaciones de origen colonial, ya que ambas generan una "conjunción entre simplificaciones ecológicas" que se disciplina a humanos y no humanos para producir alimentos y fibras (Tsing y Haraway, 2019: 6). Sin embargo, lo que exhiben las fotografías de este ensayo es que la pretendida simplificación ecológica produce otros arreglos complicados entre especies, en ocasiones perjudiciales para los agricultores, pero que son muestra de la capacidad de adap-



tación de humanos, plantas y animales. Por ejemplo, entre las parcelas de maíces híbridos perviven plantas como el teocintle, el antepasado del maíz actual, y crecen otras "malezas" desperdigadas por la maquinaria agrícola, como la llamada "avenilla" (quizá *Themeda quadrivalvis*).

Estas reconfiguraciones ecológicas son integrales a la dinámica de la región desde 1540 cuando las huestes de Nuño de Guzmán sometieron a la población nativa. La conquista principió la importación de especies del Viejo Continente y su adaptación a los suelos y climas jaliscienses. Al principio, la experimentación con nuevas especies la llevaron a cabo los frailes franciscanos en los conventos y hospitales de indios, pero luego la cría de árboles y vegetales se extendió a otros espacios de manos de los lugareños. Antes de que la región se convirtiera en un centro cerealero, desde el siglo XVI y hasta finales del XVIII, la engorda estacional de ganado era la actividad principal (Calvo, 1989: 22). La "irrupción" masiva de los "ungulados" transformaría el equilibrio entre animales y plantas y entre ganados y comunidades humanas dependientes de la agricultura (Skopyk y Melville, 2018).

Después, la historia de la simplificación ecológica en Poncitlán es la historia de la especialización cerealera que se origina en la demanda de trigo de la ciudad de Guadalajara a causa del crecimiento demográfico de la urbe en el siglo XVIII (Van Young 2018, 1990). Como señalan algunos historiadores, "[…] El trigo tendía a desplazar al maíz en tierras de cultivo más favorecidas, y el maíz a su vez desplazaba probablemente al pastoreo hacia zonas más periféricas y de calidad marginal" (Van Young, 1990: 174-176).

La economía cerealera de la región de Guadalajara dio pie a la primera modernización de las haciendas en el siglo XIX. Como se registra en los archivos,[5] para finales del XIX y principios del XX las haciendas, así como pequeños y ricos propietarios, se hicieron de tierras junto al río Santiago, limitando el acceso para ganados y pesca a otros actores agrarios; en consecuencia, la milpa se fue relegando a terrenos en las serranías considerados marginales.

A principios del siglo XX, las comunidades de Poncitlán solicitaron al Estado la restitución o dotación de territorios que supuestamente perdie-

[5] Por ejemplo, Archivo Histórico del Agua (AHA). Aprovechamientos superficiales, caja 3699, expediente 5149, s.f.



ron a favor de las haciendas en el siglo XIX. A partir de entonces, algunos ejidos en las márgenes del río Santiago gozan del derecho de aguas para riego, como es el caso de San Miguel Zapotitlán.[6] En estos ejidos es posible sembrar maíz de temporal y trigo con agua de riego.

La simplificación agrícola, sin embargo, generó complejidades distintas a las del siglo XIX. En 1943, en el contexto de la Segunda Guerra Mundial, el entonces presidente de México Manuel Ávila Camacho y la Fundación Rockefeller implementaron el Mexican Agricultural Plan para "elevar el nivel de vida en el México rural mejorando la productividad de los cultivos alimentarios básicos" (Olsson, 2017: 99). En los primeros años de las investigaciones sobre el agro mexicano, los científicos agrónomos debatieron si el desarrollo del país, "¿debería favorecer el monocultivo básico o la diversificación?" (Olsson, 2017: 128). Por motivos políticos, se eligió impulsar el monocultivo. Desde las instituciones del Estado posrevolucionario se promovieron las semillas híbridas que no servían para resembrarse al año siguiente, creando una situación favorable para generar relaciones patrón-cliente con los cultivadores mexicanos (Olsson, 2017: 149).

Los planes modernizadores de la llamada "revolución verde" –basados en la fe en la tecnología para el progreso del campo– surtieron efectos diversos en la agricultura de Poncitlán a partir de 1950. La transformación más evidente en el ejido de San Miguel Zapotitlán fue la paulatina sustitución del policultivo llamado ecuaro (maíz, frijol y calabaza) por el monocultivo (garbanza, trigo y sorgo) a través de la introducción y readaptación de técnicas nuevas, semillas híbridas, tractores, cosechadoras mecánicas, camiones para transportar las cosechas, fertilizantes, agroquímicos y créditos bancarios.

Con base en esta tendencia a la racionalización en los primeros años del siglo XXI surgió la agricultura por contrato. Los ejidatarios se volvieron productores de grano al organizarse frente al modelo agroindustrial promovido después de la reforma al artículo 27 constitucional, la cual culminó los repartos de tierras iniciados en 1915 con la reforma agraria. Los agricultores de hoy enuncian esta modernización de la siguiente manera: "Primero fuimos campesinos, luego ejidatarios y ahora somos productores de grano" ("Diario de campo", 12 de diciembre de 2018).

---

[6] AHA, Aprovechamientos superficiales, caja 844, expediente 12159, foja 2.

En efecto, una decena de ejidatarios negociaron un trato directo con los industriales ante el retroceso de la CONASUPO, que compraba los cereales para evitar los abusos de los intermediarios llamados "coyotes". A principios del siglo XXI, los agricultores organizados en el Grupo Acción cultivaban granos para el mercado. Además, estrecharon lazos con empresas globales de semillas híbridas, como Pioneer, a través de los ingenieros agrícolas, los sustitutos privados de los extensionistas de mediados del siglo XX. El Grupo Acción desapareció en unos años, pero sentó las bases para la creación de la empresa Integradora Arca SAPI de C.V., cuya operación es similar a CONASUPO.

En marzo de 2024, Integradora Arca planteó un proyecto de "agricultura digital" desde un enfoque de agroecología, que se apoya en sofisticadas técnicas de procesamiento de datos y geoestadísticas para visualizar distintos parámetros de los suelos agrícolas con el propósito de mejorarlos. Con las mejoras técnicas e institucionales y también gracias a ciertos apoyos del gobierno a lo largo del siglo XX, la producción ejidal de maíz se incrementó de dos a ocho toneladas por hectárea entre 1940 y 1980. A partir de 2000 se registraron rendimientos excepcionales de hasta doce toneladas por hectárea ("Diario de campo", 2 de junio de 2018).

La clase de ejidatarios minifundistas formada a lo largo del siglo XX está desapareciendo por diversas razones, entre ellas el precio elevado de insumos agrícolas ante la cancelación de los subsidios gubernamentales. La producción de maíz-mercancía para la industria conllevó la disminución de la superficie destinada para el autoabasto, siguiendo la tendencia general en México de presionar al cada día más reducido minifundio para abastecer de maíz-alimento a las personas (Gutiérrez Núñez, 2017: 107).

A pesar de lo anterior, en laderas de los cerros algunos cultivadores preservan una práctica agrícola ancestral: los ecuaros. Un campesino define al ecuaro como "un pedacito de tierra para sembrar verduras o maíz, como decir, nomás pa los elotes" ("Diario de campo", 6 de marzo de 2019). Estos sistemas contienen una gran biodiversidad, "un elevado número de plantas perennes y anuales, silvestres y domesticadas" (Moreno-Calles *et al.*, 2016: 5). Además, los policultivos solicitan el mirar de los campesinos para determinar los tipos de tierra más fértiles, la madurez de los frutos y los indicios en el cerro de la sequía y en las nubes los indicadores de una tormenta.



La producción de maíz en los ecuaros abastece a unos pocos campesinos y es la base de platillos que se consumen de manera frecuente en la localidad, como el pozole. En los últimos años, un puñado de "nuevos campesinos" (Chevalier, 1993) intentan aprender de los antiguos a cultivar los ecuaros, lo que puede resultar positivo para la conservación de los maíces nativos. Al final, en este ensayo fotográfico argumento la existencia de una genealogía inseparable entre la agricultura comercial y el conocimiento campesino, cuyo escenario es una naturaleza con unos vínculos invisibles y evidentes con la industria y la ciudad.

Archivos consultados

Archivo Histórico del Agua (AHA)

Bibliografía

Rodríguez, Azpeitia (2014). "Anuario de liturgia, astronomía y meteorología", *Calendario XXIX*. Impreso en Guadalajara, Jalisco.

Calvo, Thomas (1989). *La Nueva Galicia en los siglos XVI y XVII*. Guadalajara: El Colegio de Jalisco/CEMCA.

Chevalier, Michel (1993). "Neo-rural phenomena", *L´Éspace géographique. Espaces, modes d´emploi*, núm. especial, pp. 175-191. Recuperado de: https://www.persee.fr/doc/spgeo_0046-2497_1993_hos_1_1_3201

Farhood, Helia; Bakhshayesi, Ivan; Pooshideh, Matineh; Rezvani, Nabi; Beheshti, Amin (2022). "Recent Advances of Image Processing Techniques in Agriculture", en Mohsen Asadnia, Amir Razmjou, Amin Beheshti, Arun Kumar Sangaiah (eds.). *Artificial Intelligence and Data Science in Environmental Sensing*. Londres: Elsevier, pp. 129-153.

Gan, Elaine; Tsing, Anna; Swanson, Heather; Bubandt, Nils (2017). "Haunted Landscapes of the Anthropocene", en Anna Tsing, Heather Swanson, Elaine Gan, Nils Bubandt (eds.). *Ghosts of the Anthropocene*. Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 1-14.

Gupta, Akhil (2000). *Postcolonial Developments. Agriculture in the Making of Modern India*. Durham: Duke University Press.

Gutiérrez Núñez, Netzahualcóyotl Luis (2017). "Cambio agrario y revolución verde. Dilemas científicos, políticos y agrarios en la agricultura mexicana del maíz, 1920-1970". Tesis de doctorado inédita.

México: El Colegio de México. Recuperado de: https://repositorio.colmex.mx/concern/theses/n583xv14d?locale=es

Ingold, Tim (2000). *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Londres: Routledge.

Kumar, Prakash; Lorek, Timothy; Olsson Tore C.; Sackley, Nicole; Schmalzer, Sigrid; Soto Laveaga, Gabriela (2017). "Roundtable: New Narratives of the Green Revolution", *Agricultural History*, vol. 91, núm. 3, pp. 397-422.

Moreno-Calles, Ana Isabel; Casas, Alejandro; Rivero-Romo, Alexis Daniela; Romero-Bautista, Yessica; Rangel-Landa, Selene; Fisher-Ortiz, Roberto Alexander; Alvarado-Ramos, Fernando; Vallejo-Ramos, Mariana y Santos-Fita, Dídac (2016). "Ethnoagroforestry: Integration of Biocultural Diversity for Food Sovereignty in Mexico", *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, núm. 12, p. 56. https://doi.org/10.1186/s13002-016-0127-6

Olsson, Tore (2017). *Agrarian Crossings. Reformers and the Remaking of the US and Mexican countryside*. Princeton: Princeton University Press.

Skopyk, Bradley y Melville, Elinor (30 de julio 2018). "Disease, Ecology, and the Environment in Colonial Mexico", *Oxford Research Encyclopedia of Latin American History*. Recuperado el 7 de mayo de 2023 de https://oxfordre.com/latinamericanhistory/view/10.1093/acrefore/9780199366439.001.0001/acrefore-9780199366439-e-496.

Real Academia Española (RAE) (2024). "Piscator". https://dle.rae.es/piscator

Tsing, Anna y Donna Haraway (2019). *Reflections on the Plantatiocene a conversation with Donna Haraway & Anna Tsing*. Madison: Edge Effects Magazine.

Van Young, Eric (1990). "Hacia la insurrección: orígenes agrarios de la rebelión de Hidalgo en la región de Guadalajara", en Friedrich Katz (comp.). *Revuelta, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX*. México: Era, pp. 164-186.

— (2018). *La ciudad y el campo en el México del siglo XVIII. La economía rural de la región de Guadalajara, 1675-1820*. Ciudad de México: FCE.





Rubén Cruz Díaz Ramírez consiguió el grado de doctorado en Antropología Social por la Universidad Iberoamericana. En la actualidad realiza una investigación posdoctoral en la UAM Iztapalapa. En su trayectoria académica se ha dedicado a la investigación histórica y etnográfica sobre diversos aspectos de las transformaciones sociotécnicas, así como los imaginarios del progreso, la modernización y el desarrollo en varias localidades del municipio de Poncitlán, Jalisco. Su trabajo actual versa sobre la antropología e historia tecno-ambiental de Poncitlán, con énfasis en San Miguel Zapotitlán.



ENTREVISTAS

ENTREVISTA A ALEJANDRO GRIMSON[1] DESAFÍOS INTELECTUALES PARA LA IMAGINACIÓN POLÍTICA

INTERVIEW WITH ALEJANDRO GRIMSON: INTELLECTUAL CHALLENGES FOR THE POLITICAL IMAGINATION

Por Alina Peña Iguarán*

Enlace de WordPress: https://encartes.mx/pena-grimson-entrevista-trayectoriaimaginacon-politica
Enlace de YouTube: https://youtu.be/xo9QEZBkd3g



La obra de Alejandro Grimson se distingue por su análisis crítico de los procesos de construcción de identidades y las dinámicas fronterizas en América Latina. Antropólogo y académico, Grimson ha desarrollado trabajos de investigación relevantes porque cuestionan las nociones esencialistas de nación y cultura. En *Los límites de la cultura* (Grimson, 2011), el autor propone una comprensión de lo cultural desde sus procesos de *configuraciones* como entramados complejos que articulan experiencias históricas compartidas, desigualdades y procesos de sedimentación simbólica. Este concepto, clave para quienes trabajamos desde la perspectiva sociocultural, permite captar cómo los significados y prácticas colectivas se reconfiguran constantemente en contextos de crisis y transformación social.

Grimson se ha preocupado por atender las maneras como se construyen socialmente los procesos de exclusión, hegemonía, xenofobia e identi-

[1] Esta entrevista fue realizada y editada gracias a la valiosa colaboración del Laboratorio de Comunicación y Artes Audiovisuales (LABCAA) del Departamento de Estudios Socioculturales del ITESO.

* Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, México.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 15 • marzo-agosto 2025, pp. 305-309
Recepción: 5 de diciembre de 2024 • Aceptación: 18 de diciembre de 2024
https://encartes.mx



dad. Y quizás en ese sentido uno de sus aportes más relevantes radica en su concepción de la *frontera* como un espacio dinámico y multifacético que trasciende los límites físicos para convertirse en un condensador de procesos socioculturales. Para Grimson, las fronteras son territorios de interacción y conflicto donde convergen y se tensionan las dimensiones estatales, identitarias y culturales. En su perspectiva, estas zonas no deben ser entendidas únicamente como bordes periféricos de los Estados nacionales, sino como lugares donde se negocian constantemente las relaciones de poder, las identidades y las pertenencias colectivas. Las fronteras se constituyen así en escenarios de agencia, donde las poblaciones locales no solo resisten las imposiciones estatales, sino que también participan activamente en su resignificación.

Grimson destaca cómo estos espacios limítrofes articulan experiencias históricas y simbolizan tanto la exclusión como la conexión, al evidenciar las contradicciones de los proyectos nacionales. Este enfoque desafía las narrativas tradicionales que presentan las fronteras como meras líneas divisorias, y subraya su rol central en la configuración cultural y las experiencias históricas del nacionalismo en las sociedades contemporáneas.

Entre sus contribuciones más influyentes se encuentran estudios sobre los regímenes de visibilidad étnica y las dinámicas de xenofobia en Argentina, que reflejan las tensiones entre multiculturalidad y exclusión en una nación que se presenta como homogénea, y que es muy sugerente para interrogar los proyectos nacionalistas y sus discursos como dispositivos de gubernamentalidad política.

El pasado verano tuvimos la oportunidad y el gusto de charlar con Alejandro Grimson sobre su trayectoria académica desde los años noventa hasta la fecha. Esta conversación se organizó en tres momentos: primero, como una reflexión sobre las discusiones en América Latina durante la década de los noventa; Alejandro profundiza en la entrevista acerca del debate entre las posturas teóricas posmodernas y los estudios desde el posmarxismo que pensaban lo sociocultural más allá de la determinación económica. Así, la charla recupera proyectos editoriales como la revista *Causas y Azares* (1994), en la que convergieron diversas figuras que sostuvieron el campo de las ciencias sociales y las humanidades. Pero quizá lo más interesante es la mención del compromiso intelectual por intervenir en los procesos políticos desde la crítica teórica para pensar procesos desde el eje cultural-poder-comunicación. Se buscó recuperar genealogías de pensa-

miento y sus discusiones para plantear nuevas preguntas que dieran cuenta del bagaje intelectual latinoamericano. Esto permitió que en aquellos años se formaran complicidades entre academia, estudiantes de posgrado, divulgadores e intelectuales.

En la charla se destacan proyectos grupales (FELAFACS, CLACSO) en el ámbito latinoamericano, que piensan, desde finales de los años noventa, la crisis cultural en el contexto del neoliberalismo para, como dice él, "construir un nuevo imaginario social y político para América Latina". Uno de los cuestionamientos presente en ese momento, y todavía vigente, tenía que ver con el funcionamiento de las hegemonías, pero ahora en clave neoliberal en gobiernos democráticos.

En un segundo momento invitamos a Alejandro a reflexionar sobre *Los límites de la cultura* (Premio LASA, 2010), a 14 años de su escritura, las preguntas que detonan ese texto y el proceso reflexivo y de trabajo de campo que abrió en su trayectoria, cuyos aportes fundamentales ya comentamos más arriba. Finalmente, la conversación abrió un tema de altísima relevancia contemporánea y que Grimson atiende: lo que tiene que ver con el ascenso al poder de las nuevas derechas extremas. ¿De qué manera se reactivan los nacionalismos no ya como un mero amor a lo propio, sino instrumentalizado como dispositivo represivo? ¿Qué configuraciones de sensibilidad se exacerban y a qué responden? ¿Qué desafíos supone para la investigación, la incidencia y la imaginación política?

La entrevista continúa con una reflexión muy potente sobre las diversas adecuaciones del "demos" en los distintos contextos, abrevando de sus sedimentos sensibles históricos; las tensiones entre dogmatismo y pragmatismo, lo popular y no popular, y las discusiones entre izquierda y derecha. Con el reconocimiento de que en el fondo todas estas expresiones conservadoras de ultraderecha apuntan a debilitar la democracia.

Cuando hicimos la entrevista en el verano, todavía no sucedía la elección a la presidencia en Estados Unidos y el gobierno de Javier Milei llevaba, apenas, seis meses. Decidimos aprovechar el cierre de año con sus últimos acontecimientos y la reciente publicación de *Desquiciados: los vertiginosos cambios que impulsa la extrema derecha* (Grimson, 2024), para agregar un posfacio en el que Grimson compartiera los ejes principales de esta publicación colectiva: la estrategia del desquicio como dispositivo de captura de la conversación pública; la crisis de representación y la entronización de figuras carismáticas; el carácter de la extrema derecha y la exacerba-



ción de una emocionalidad enervada; las nuevas subjetividades atravesadas por el cambio estructural de las relaciones laborales, la individualización del sujeto como empresario de sí mismo, así como la saturación y mercantilización del espacio sociodigital; y, finalmente, la urgencia por construir referentes de proyectos políticos que nos permitan lanzar un cable a tierra frente al desquicio y que nos permita tocar piso, colocar otras rutas y otros posibles.

Bibliografía

Grimson, Alejandro (2011). *Los límites de la cultura: Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo xxi.

— (2024). *Desquiciados. Los vertiginosos cambios que impulsa la derecha.* Buenos Aires*:* Siglo xxi.

Alina Peña Iguarán es profesora investigadora en el ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara, y miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel I. Doctora por la Universidad de Boston, se especializó en guerra, memoria y subjetividad en la narrativa de la Revolución Mexicana. Realizó su investigación posdoctoral sobre arte y frontera en El Colef en Tijuana titulada "Poéticas de las excedencias"; actualmente trabaja las tensiones en el cruce entre prácticas estéticas, política y acción social en contextos de violencia, desaparición y migración. Es miembro de la red Hemispheric Encounters y de la Red Estudios Internacionales de la Mirada. Integrante del grupo de trabajo Intemperie. Recientemente ha publicado "Las políticas de la interpretación: pautas para abordar la relación entre estética, política y comunicación", en Mauricio Andión Gamboa y Dana Arrieta Barraza (coords.) (2024). *La imagen y el tiempo. Miradas al pensamiento de Diego Lizarazo*. ISBN 978-607-96224-5-9; con P. Azócar Donoso (2023). "Intemperie: políticas de la voluntad y poéticas del cobijo, *Etcétera. Revista del Área de Ciencias Sociales del CIFFyH* (12); y también con P. Azócar Donoso (2024). "Inclemencia, cobijo y agenciamiento", *ArteFactos.* Ciudad de México: UNAM/CISAN, pp. 297-320.

Alejandro Grimson es doctor en Antropología (Universidad de Brasilia). Investigador principal del CONICET. Profesor titular de Teoría Antropológica en la Universidad Nacional de San Martín. Fue asesor del presidente de Argentina, Alberto Fernández, de 2019 a 2022. En el mismo periodo fue el responsable de los estudios prospectivos en el Programa Argentina Futura, en la Jefatura de Gabinete de la Nación. Fue decano del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín (2005-2014). Presidente del Colegio Doctoral de la misma universidad y director de la red CALAS CONO SUR desde 2017 a 2019. Tiene más de 20 libros publicados sobre desigualdad, cultura, movimientos sociales, política, identidades y peronismo. Su libro *Los límites de la cultura* obtuvo el Premio al Mejor Libro Iberoamericano por LASA (Latin American Studies Association). También obtuvo el Premio Bernardo Houssay como investigador en ciencias sociales de la Argentina. Próximamente se publicará el libro de su autoría *Los paisajes emocionales de la extrema derecha masiva. ¿La gente vota contra sus intereses?*



ENTREVISTAS

APRENDER CON LAS LUCHAS: EL CAMINAR DEL "DOC ALONSO"

LEARNING THROUGH STRUGGLE: THE PATH OF "DOC ALONSO"

Por Inés Durán Matute*

Enlace de WordPress: https://encartes.mx/duran-alonso-entrevista-trayectoria-acompañamiento-luchas-sociales-pistas
Enlace de YouTube: https://www.youtube.com/watch?v=xvShf6Dpo2g

Jorge Alonso o el "Doc Alonso" –como es conocido por colegas y amigos– es un hombre de semblante serio, porte firme y mirada penetrante que guarda un gran corazón. Desde sus inicios, caminando con los jesuitas, ha dedicado su vida no solo a reflexionar, sino también a acompañar a *los de abajo*. En los años setenta, comenzó por indagar sobre la situación que vivían los pepenadores en Monterrey: impregnó su ropa de olor a basura para entender, desde una visión marxista, la explotación que vivían, dado que al fin todo desperdicio es dinero. Hoy su preocupación ha crecido y mira con angustia los despojos múltiples que se viven tanto en México como más allá. No obstante, en su caminar ha entendido que para mantener la esperanza hay que escuchar y aprender de los movimientos sociales, las luchas anticapitalistas, los procesos emancipatorios y autónomos que nos dan pistas para crear alternativas de vida.

Con una cabeza llena de inquietudes, el Doc lleva 60 años tratando de darles respuesta a través de sus escritos. Escribe sin cesar: un artículo, un libro, un capítulo… y así lleva centenas de publicaciones. Entre mis favoritos están sus libros *Repensar los movimientos sociales* (Alonso, 2013) y *Exploraciones anticapitalistas* (Alonso, 2019), pero sin duda todos valen la pena.

* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, sede Occidente, México.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 15 • marzo-agosto 2025, pp. 311-315
Recepción: 20 de enero de 2025 • Aceptación: 21 de enero de 2025
https://encartes.mx





Con el mismo fervor con el que escribe, se preocupa por el mundo y las personas que lo habitamos. No sorprende por ello que sea un apreciado compañero de investigadores, activistas y luchadores sociales por su compromiso, calidez y humildad. El Doc es la muestra de que, frente a una industria académica jerárquica y excluyente, otra ciencia es posible, una que es dialógica, colaborativa, respetuosa y comprometida.

La cátedra que lleva su nombre es prueba de ello. Se trata de un espacio estimulante de análisis, discusión y diálogo para percibir las razones y sentires de las luchas sociales y las formas en que están ensayando alternativas a un sistema de dominación múltiple. Asimismo, es un esfuerzo por innovar y buscar maneras de hacer una ciencia abierta que rompa con los enfoques verticales; como él diría, "para bajarse a ras de suelo y deambular inquiriendo con los de abajo cómo entender y actuar un mundo incluyente que vayamos forjando día a día" (Alonso, 1997-2017). De esta forma, apoya publicaciones arraigadas en el pensamiento crítico y la investigación militante escritas, sobre todo, por jóvenes investigadores. Cuenta así con una colección de 45 libros atrevidos y discordantes que ensayan esa *otra ciencia*.

Para iniciar esta entrevista, el Doc nos explica cómo es que llegó a hacer investigación sobre movimientos sociales y ofrece un recuento de los primeros proyectos en los que se involucró y las enseñanzas que tuvo. En un mundo desbocado era difícil no mirar las luchas campesinas, los movimientos electorales, de mujeres, estudiantes y trabajadores, las resistencias urbanas y culturales; sobre todo, en un país donde la democracia parecía no consolidarse. Destaca la influencia que tuvo don Pablo González Casanova en su mirada y trayectoria. Comenzó así con análisis enfocados en las elecciones, la democracia, los partidos políticos, las clases, etc.; sin embargo, nos comparte cómo desde 1994 el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) le cambió la perspectiva.

Para el Doc, el zapatismo fue "la nueva Revolución Mexicana", que al poco tiempo mostró ser algo más, pues rompía todo tipo de esquemas y categorizaciones. Aunque ha transitado por varias etapas, para él lo que más le ha marcado ha sido lo siguiente: 1. Su apertura, flexibilidad y autocrítica para buscar y hacer caminos; 2. Exponer cómo todos nuestros males provienen del capitalismo; 3. El papel de las mujeres para diseñar nuevas dinámicas fuera del patriarcado. Sin embargo, mira con preocupación cómo el Estado con sus militares y paramilitares, y ahora junto con

el narco, sigue intentando destruir esta vida autónoma; no obstante, nos explica que, aun frente a estos violentos ataques, el zapatismo innova y proyecta de manera continua su defensa. Para ello, nos presenta su visión de los recientes ensayos por crear esos otros mundos posibles en medio de tanta violencia.

El Doc agradece al zapatismo porque los espacios de encuentro propiciados por este movimiento lo han acercado a otras luchas como son las del pueblo kurdo y mapuche. Ve en común en todas estas resistencias que, pese a la situación de guerra que las azota, logran defender y mantener su autonomía, luchar por la vida frente a la muerte que propaga el capitalismo. El Doc, aunque con timidez y respeto admite su proceso para despatriarcalizarse, admira y destaca el papel de las mujeres kurdas. De igual forma, comparte la visión de la *weichafe* mapuche Moira Millán de que la destrucción del planeta –el "terricidio" en curso– está profundamente vinculada al feminicidio. Nos dice así que no puede haber una "revolución del abajo" que no sea anticapitalista y al mismo tiempo antipatriarcal.

Su admiración por otras luchas también se ha manifestado en su acompañamiento cercano a las de Jalisco. Propicia espacios de encuentro y diálogo con ellas, pero sobre todo busca formas de respaldarlas. Este ha sido el caso con la comunidad coca de Mezcala. Su generosidad se vio, por ejemplo, cuando en 2011 donó el monto recibido por haber obtenido el Premio Jalisco a la comunidad de Mezcala para utilizarlo en el proceso penal de sus habitantes injustamente acusados por un invasor. Hoy, el Doc es reconocido como un "comunitario", como lo explica la comunera Rocío Moreno, pues su trabajo "es distinto al de los academicistas, pues hemos visto cómo no solo a nuestro pueblo, sino a las distintas luchas en Jalisco –pero no solo– ha abierto espacios desde la frialdad y des-humanismo de las universidades para hacer escuchar nuestras demandas y posturas" (Moreno, 2025).

El año pasado, el Doc cumplió 45 años en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), y es un destacado ejemplo de un incansable investigador y una magnífica persona. He tenido la suerte de conocerlo desde hace 17 años cuando comencé como su asistente de investigación. Su perspectiva tan abierta, sus ideas tan incisivas, su hacer colaborativo, su mirada tan detallada y su generosidad incondicional me quedan grabados como grandes enseñanzas. Por ello, en esta entrevista quise pedirle sus recomendaciones y consejos para quienes



hoy seguimos buscando formas de enfrentar la crisis múltiple y caminar las distintas luchas. De manera concisa nos sugiere "dudar de todo", "buscar y no cansarse", "estar dispuestos a corregirnos" y "estar abiertos y aprender de la gente".

Esta entrevista no es solo un testimonio más de sus años de dedicación y lucha por asegurar futuros para el planeta, sino que incluye una serie de pistas para conseguirlo.

Bibliografía

Alonso, Jorge (2013). *Repensar los movimientos sociales.* México: CIESAS.

— (2019). *Exploraciones anticapitalistas.* Guadalajara: Cátedra Jorge Alonso.

— (1997-2017). ¿Quiénes somos? *Cátedra Jorge Alonso*. Recuperado de: https://catedraalonso-ciesas.udg.mx/quienes-somos Consultado el 21 de enero de 2025.

Moreno, Rocío (2025). "Prefacio", en Inés Durán Matute (coord.). *Saberes para otros mundos posibles*. Guadalajara: Cátedra Jorge Alonso.

Inés Durán Matute es doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Sídney (Australia) y ha realizado estancias posdoctorales en México, Estados Unidos y Alemania. Actualmente, es investigadora del CIESAS (sede Occidente) y pertenece al International Research Group on Authoritarianism and Counter-Strategies (Alemania). Desde una postura militante, investiga los engranajes del autoritarismo, el capitalismo y el colapso socioecológico y las perspectivas de las luchas anticapitalistas y el cambio social. Entre sus publicaciones destacan las siguientes: *Los pueblos indígenas y las geografías del poder. Narrativas de Mezcala sobre la gobernanza neoliberal.* México: Siglo XXI, 2019; con Rocío Moreno. *La lucha por la vida frente a los megaproyectos en México.* Guadalajara: Cátedra Jorge Alonso, 2021; y como coeditora *Beyond Molotovs. A Visual Handbook of Anti-Authoritarian Strategies.* Bielefeld: Transcript, 2024.



Jorge Alonso Sánchez es Profesor Investigador Emérito del CIESAS, investigador nacional emérito en el SNI, miembro de la Academia Mexicana de Ciencias, responsable de la cátedra biinstitucional de la Universidad de Guadalajara y del CIESAS que lleva su nombre. Ha publicado muchos libros, capítulos de libro, artículos, prólogos y reseñas. Dirigió durante casi diez años la revista *Desacatos.* Sus temáticas de investigación versan sobre movimientos populares anticapitalistas y en torno a la construcción desde abajo de alternativas en defensa de la vida y del planeta. Ha destacado el papel primordial de las mujeres en los movimientos kurdos, mapuche y zapatistas.



DISCREPANCIAS

PALESTINA VISTO DESDE AMÉRICA LATINA

PALESTINE, FROM THE PERSPECTIVE OF LATIN AMERICA

Debaten: Moisés Garduño, Marlene Hernández Morán, Brenda Carranza, Nicolás Panotto y Damián Setton
Modera: Arely Medina*

Introducción

Históricamente, Palestina ha estado atravesada por dinámicas colonialistas: expansionismo, violencia sistemática, ideología sionista y epistemicidio. Estas dinámicas han venido acompañadas de una trama de prácticas que buscan sustentarse en discursos que combinan los intereses políticos de las hegemonías occidentales, con tintes teológicos y religiosos. La partición de Palestina en 1947 como una resolución para el pueblo judío tras la Segunda Guerra Mundial, pero como una imposición para el pueblo palestino, se construyó con una ocupación del 56% del territorio para el naciente estado de Israel. Esta colonización se fue justificando paulatinamente con ideas como la de Theodor Herzl (2004) en su libro *El Estado judío,* donde propone que Palestina, al ser la tierra bíblica, es el territorio destinado para el pueblo judío. Se suma el ánimo de proteccionismo hacia los judíos vistos como víctimas del holocausto, lo que ha desarrollado, paradójicamente, actitudes sionistas, es decir, actitudes nacionalistas etno-culturales que promueven y alientan la legitimación del Estado de Israel. Asimismo, ha permitido la justificación del avance territorial del Estado de Israel, de tal manera que a inicios del siglo XXI la ocupación alcanzó el 85% del territorio.

* Universidad de Guadalajara, México.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 15 • marzo-agosto 2025, pp. 317-336
Recepción: 24 de octubre de 2024 • Aceptación: 11 de noviembre de 2024
https://encartes.mx





Como respuesta a esto, la resistencia palestina no solo está dentro del territorio ocupado, sino también fuera de este, donde se produce una *palestinidad* como un símbolo de orientación de rechazo generalizado a la colonialidad y a la opresión de los pueblos. En los últimos meses, para ser precisos desde octubre de 2023, tras el avance territorial de las fuerzas armadas israelíes en lo que queda del territorio palestino, hemos visto desplegarse innumerables movilizaciones en el espacio público y en las redes sociales sobre la situación de Palestina, sea a favor de este pueblo o en su contra, intensificando nociones propalestinas, sionistas, antisemitas e incluso islamófobas.

Con estas movilizaciones queda en evidencia el uso de la ideología política que dio forma al sionismo, un instrumento colonizador para el asentamiento sobre el territorio de la Palestina histórica, que trajo como consecuencia una limpieza étnica de este pueblo y un discursos de odio. Esta ideología se cristaliza, por ejemplo, en el sionismo cristiano y prácticas políticas en diferentes países, así como en movilizaciones de la sociedad civil, universitarios organizados y grupos religiosos que pueden estar a favor o en contra de dicha ideología.

América Latina no se ha quedado al margen de la diversidad de acciones y pronunciamientos. Si bien algunos países latinoamericanos –Cuba con Miguel Díaz Canel, Brasil con Lula da Silva, Bolivia con Luis Arce, Chile con Gabriel Boric, Colombia con Gustavo Petro y Venezuela con Nicolás Maduro– se han pronunciado enérgicamente en contra y algunos han tomado acciones diplomáticas como la desaprobación a la ocupación de Palestina, el resto de los países solo han llamado a un cese al fuego, inclinándose en un primer momento a condenar las acciones iniciales de Hamás e incluso algunos han apoyado a Israel. Ha sido la población civil: estudiantes, docentes, grupos religiosos como son los musulmanes, quienes se han organizado para tomar las calles, las universidades y las redes sociales para hacer un llamado al derecho humanitario, pronunciarse en contra de las acciones genocidas de Israel e impulsar a las universidades a romper relaciones con este Estado. A ello se le ha sumado una disminución de la indiferencia de Estados latinoamericanos con una serie de pronunciamientos en redes sociales frente a la escalada militar, el desplazamiento de familias y la violación al derecho internacional.

Para tener algunas perspectivas desde América Latina, convocamos en este número a expertos que desde México, Brasil, Chile y Argentina

reflexionan sobre la actualidad de la ocupación de Israel en Palestina y el despliegue de acciones en la zona.

¿Cuál es su opinión respecto a la situación actual entre Israel y Palestina visto desde América Latina?

Moisés Garduño y Marlene Hernández Morán

Pensamos que la opinión sobre la ocupación israelí en Palestina desde América Latina no ha sido heterogénea, sino que varía de acuerdo con los grupos sociales y políticos determinados. Aunque en América Latina consumimos productos culturales estadounidenses y europeos que pueden producir narrativas prosionistas, algunos países como Colombia o Brasil se han sumado a una mirada crítica de la ocupación y solidaria con el pueblo palestino. Es probable que esto se deba a que en Asia, África y América Latina hemos experimentado procesos de colonización que han tenido como consecuencia masacres, despojo de tierras, marginación y discriminación de personas por su origen étnico y color de piel. Este pasado común, así como un interés creciente por informarse acerca de la situación en Palestina, han conllevado, entre otras cosas, a que las personas decidan apoyar y solidarizarse con la lucha palestina. A nivel popular, Axios (2024) reportó que el "40% de la población en América Latina apoyaba a Palestina mientras solo el 16% decía que Estados Unidos debería seguir apoyando a Israel".

Por otro lado, también pensamos que desde el Sur Global ya hemos comenzado a abordar "el poder de representar" desde otra forma de hacer academia y conciencia, donde el poder de las armas y las intervenciones militares se enfrentan no solo a la resistencia armada de los grupos palestinos, sino también al "poder de narrar" esos escenarios desde una manera alternativa a la de los medios conservadores. Esta multi direccionalidad de poder narrar es lo que nos permite construir gramáticas y semióticas que rompan lo binario y que muestren diversas formas de describir y entender el mundo más allá de la construcción histórica de la satanización de la resistencia en sus diversas modalidades.

Cuando ocurrió la llamada "primavera árabe", muchos latinoamericanos lo observamos como un periodo muy parecido al que América Latina experimentó en los años noventa, cuando las dictaduras se estaban desmoronando y que su final podría estar experimentando un cambio político. Ahora sabemos que no ha sido así y que nos enfrentamos a más





formas de violencia mundial, en la que Palestina es vista como un símbolo mundial de injusticia y en la que América Latina, sin intermediarios, está siendo solidaria con esa injusticia global.

Brenda Carranza

El ataque de Hamás no dejó indiferente a ningún país. En su momento, las declaraciones diplomáticas como grupos organizados de la sociedad civil condenaron unánimemente el horror humanitario, y algunas respaldaron el derecho legítimo del Estado de Israel a defenderse. Sin embargo, a lo largo de un año de escalada en el conflicto, estas posturas han evolucionado, pasando del apoyo inicial a críticas severas, aunque algunas naciones continúan aliadas con el gobierno de extrema derecha de Netanyahu, veamos a la militancia pro Israel de Guatemala, El Salvador, el gobierno de Milei, por ejemplo. En contrapartida, algunos países han endurecido su postura, aceptando cada vez más que la situación ha pasado de defensa a venganza, castigo colectivo y genocidio; Colombia y Brasil han sufrido las consecuencias, comerciales y diplomáticas, por eso. Esta divergencia de posturas evidencia, por un lado, los diversos grados de influencia de la política exterior israelí en algunos países, así como la decisiva injerencia de las comunidades judías y palestinas, aunque esta última presenta una mayor asimetría de incidencia.

Por otro lado, los posicionamientos diplomáticos de apoyo a Israel encuentran eco en sectores del cristianismo (Mori, 2023) que utilizan hermenéuticas bíblicas para exhortar a la sociedad a rezar por el pueblo judío, siempre victimizado y que legitiman, en nombre de la defensa de la tierra de Jesús, las acciones del gobierno israelita (De Comunicação Conic, s.f.). Esa postura es frecuente en el medio religioso brasileño, que hace hincapié de manera menor en la devastación causada por la ocupación militar israelí y el sufrimiento del pueblo palestino. Obviamente, voces disonantes emergen entre los cristianos progresistas que reconocen la complejidad histórica del proyecto colonizador israelí que, desde 1948, ha imposibilitado un Estado palestino (que nació muerto) y ha impedido la paz en la región (Paiva, 2024).

Nicolás Panotto

La situación en Medio Oriente simboliza el síntoma perverso de la lógica colonial moderna. Evoca una serie de términos que se creían superados a

partir de las dolorosas experiencias que han marcado el siglo XX: genocidio, invasión, colonialismo, campos de concentración, asesinatos en masa. Gaza hoy representa "el retorno de lo reprimido" en la modernidad, la muestra perversa de cómo estos efectos vuelven, pero ahora desde la paradoja más contradictoria: como actos necesarios para la defensa y la construcción de los principios occidentales que, en su momento, se elevaron como reacción a esos mismos acontecimientos en medio de un contexto de guerra y genocidio, como se vivió a mediados del siglo pasado. Aquí la idea de "daño colateral" queda absolutamente desfasada y anulada: en Gaza, el asesinato de inocentes dejó de ser una secuela accidental para formar parte de un engranaje intencionado (limpieza étnica), motivado por una intersección teológico-religioso-política que mezcla ancestralidad y modernidad, a partir de una pureza vernácula –como reivindica el sionismo–, que devino en punto de origen de lo que hoy entendemos por los principios fundantes de la política y cultura moderna (Slavodsky, 2014: 39-66).

De aquí, como dice el filósofo chileno Rodrigo Karmy, "todo es Gaza" (Karmy, 2024). La situación en Medio Oriente forma parte de una genealogía colonial y geopolítica, que tiene impregnada sus raíces en la región latinoamericana (Panotto, 2024). Dicho contexto forma parte de una ingeniería geopolítica que viene desplegándose hace décadas y que interviene directamente en instancias de toma de decisión, tanto en el ámbito nacional como en el regional. La defensa de las acciones del Estado de Israel (no solo desde el 7 de octubre de 2023, sino desde hace mucho tiempo) es el símbolo por excelencia para la legitimación de una política excluyente, colonial y racista, que hoy es parte del escenario político latinoamericano (Rabinovich, 2024; Hurd, 2025). Lo vemos en casos muy concretos de líderes como Javier Milei en Argentina, Jair Bolsonaro en Brasil y Donald Trump en Estados Unidos, presidentes que han tomado la bandera sionista para encuadrar agendas locales e internacionales. Pero también en amplias redes de *lobby* político, de sociedad civil y grupos religiosos que operan en organismos multilaterales, sea que promuevan esta agenda, o al estar costeados por fondos sionistas para la organización de eventos y publicación de materiales. En otros términos, la extensión del conservadurismo político actual en la región presenta vínculos orgánicos, sea en términos ideológicos como también institucionales con organizaciones, redes, instancias políticas y diplomáticas de corte sionista.





Damián Setton

Más allá de mis opiniones sobre el conflicto y sus causas tanto inmediatas como de largo aliento, considero importante hacer referencias a cómo la actual escalada bélica tiene lugar en un contexto de construcción de nuevas identidades políticas en la Argentina, ya que estos procesos se interrelacionan con los hechos en el Medio Oriente.

El conflicto palestino-israelí se proyecta, en la Argentina, en el seno de un contexto marcado por profundas transformaciones políticas donde Israel y el judaísmo constituyen parte de la trama simbólica y semántica del proyecto libertario de derecha. El actual presidente Javier Milei desplegó simbología judía durante su campaña presidencial (en este sentido, se puede ver el paralelo con expresiones del sionismo cristiano en otros países de América Latina), buscó identificarse con el judaísmo afirmando incluso su intención de convertirse a dicha religión, se mostró cercano a importantes organizaciones de la colectividad judía y manifestó un apoyo incondicional al Estado de Israel, al sostener que la Argentina abandonaría su histórica postura de neutralidad en el conflicto meso-oriental.

Cabe señalar que esta politización de lo judío no resulta completamente disruptiva. Tras los atentados a la embajada de Israel y a la AMIA en la década de los noventa, lo judío irrumpe en la arena pública y deviene un hecho político. Política y judaísmo ya no podrán correr por caminos separados. Cabe señalar que, si bien Milei utilizó el símbolo del shofar en su campaña presidencial, este símbolo había sido ya ubicado en el espacio público a través de los encuentros destinados a reclamar justicia por el atentado a la AMIA.

El libertarismo se ha constituido en un proyecto identitario que apunta a construir nuevas subjetividades. Proyecto complejo, ciertamente, en el que el liberalismo económico convive, y se tensiona, con el conservadurismo social. Para esta derecha en construcción, Israel es un foco de identificación; así, extiende el rango de su accionar a la escala global al proponerse como vanguardia de una batalla cultural contra aquello que define como "progresismo" o "comunismo cultural". Por ende, percibe los acontecimientos en el Medio Oriente en clave de esa misma batalla civilizacional, cultural y prooccidental. En este marco, Israel es admirado tanto por su capacidad militar como por su *performance* en materia de tecnología de avanzada.

Cabe señalar que, en el campo libertario global, no hay un consenso establecido respecto a cómo interpretar la escalada de violencia en Pales-

tina-Israel. Mientras Futerman y Block (2024) sostienen que la existencia de Israel y su "derecho a la defensa" son afines a los postulados del liberalismo, Hans-Hermann Hoppe (2 de enero de 2024) se ubica en la vereda de enfrente al criticar al mismo Milei por su política exterior.[1]

¿Cómo observa la actuación o reacción de la sociedad civil organizada, grupos religiosos o el cristianismo-sionista?

Moisés Garduño y Marlene Hernández Morán

La actuación y reacción de la sociedad civil organizada, así como la de grupos religiosos y el cristianismo-sionista, en relación con la situación entre Palestina e Israel, ha sido igualmente diversa y multifacética. Por un lado, diversas organizaciones en América Latina se han manifestado en apoyo al pueblo palestino contra la ocupación y genocidio israelíes, por ejemplo, la Alianza Internacional de la Solidaridad con Palestina, la Red de Solidaridad con Palestina, entre otros. En el caso de México tenemos al Comité Mexicano de Solidaridad con Palestina y al Grupo Académicos por Palestina, que funciona como una red de docentes dedicados a organizar actividades de solidaridad con el pueblo palestino. También es preciso dar seguimiento a grupos religiosos que han condenado la ocupación, incluyendo comunidades judías. Vale la pena destacar que el apoyo a Palestina se ha expresado de varias maneras que van desde manifestaciones y marchas; organización de eventos culturales y campañas de sensibilización; colaboración con el movimiento de Boicot, desinversión y sanciones a Israel (BDS), y trabajo conjunto con organizaciones internacionales como el de Amnistía Internacional.

Por otro lado, son principalmente grupos religiosos evangélicos y cristiano-sionistas los que han mostrado apoyo a Israel, como la Federación Sionista de Argentina y la Asociación Israelita de Chile. Estos grupos se basan en perspectivas teológicas, pues justifican los actos de Israel al promover la idea de que el establecimiento del Estado de Israel es parte de un plan divino y que quienes le componen son el pueblo elegido. Las activi-

[1] Al respecto, ver conferencia de Hoppe sobre Milei en https://www.youtube.com/watch?v=b1sVSI44Gsw



dades de la sociedad civil han sido diversas, muestran que existe interés y diálogo constante sobre la situación en Palestina.

Brenda Carranza

Observamos que las reacciones van desde justificar al gobierno de Israel por su derecho a la legítima defensa, hasta la indignación ante la desproporción de la respuesta, que ha transformado una guerra en genocidio. La primera vertiente es apoyada por políticos y religiosos conservadores de derecha y extrema derecha, la segunda es impulsada por movimientos sociales y grupos políticos de izquierda. Las manifestaciones propalestinas realizadas en ciudades brasileñas amplían las coaliciones antisionistas, establecen vínculos con otros grupos similares en América Latina y denuncian las diversas persecuciones que sufren sus activistas en las redes sociales (Campos Lima, 2024). Los medios religiosos conservadores en Brasil aducen dispositivos teológicos que impulsan la importancia de Israel como tierra prometida y del pueblo judío como pueblo elegido por Dios. Sin embargo, los creyentes no distinguen entre el Israel bíblico, el Israel secular moderno y el gobierno israelí. Por eso, muchos evangélicos no solo apoyan al pueblo judío, sino también las acciones de la extrema derecha que representa Netanyahu. Estos creyentes son los que hacen resonar en sus redes sociales las noticias falsas sobre las dimensiones del conflicto (Casséte, 2023), tergiversaciones de las posiciones diplomáticas del gobierno brasileño (Casséte, 2023b), condenas de antisemitismo contra cualquiera que critique las políticas del gobierno israelí, sospechas de que la defensa del pueblo palestino es antisionista y, por tanto, anticristiana (Capobianco, 2023), y mentiras sobre las masacres en la Franja de Gaza. Así, el sionismo cristiano, como estrategia política de apoyo al Estado de Israel, encuentra un importante aliado en los medios religiosos y en el sector evangélico que crece significativamente en el país (Diniz, 2024).

Nicolás Panotto

Mi campo de trabajo son los grupos evangélicos latinoamericanos. Hace tiempo se viene rastreando en la región la incidencia del sionismo cristiano (Carranza, Campos Machado, Mariz, 2023); la reacción de algunas de sus expresiones conservadoras no ha sido distinta a lo que hemos visto en otras oportunidades, en situaciones bisagras o momentos de crisis en Me-

dio Oriente. Inmediatamente se han levantado las alarmas milenaristas, que ubican los sucesos post 7 de octubre en el marco de una escatología predestinada desde una errónea lectura del texto bíblico, funcional a la ubicación onto-teológica del colonialismo occidental en su versión moderna y norteamericana (el llamado “destino manifiesto”). Tal vez una singularidad en este contexto son los efectos de algunos marcos teológicos que han intervenido con fuerza en la iglesia evangélica latinoamericana durante los años noventa, como la llamada misionología de la ventana 10/40, la “guerra espiritual” o también la denominada “teología del dominio”. Estas teologías, muy en boga en algunas mega-iglesias conservadoras durante la década de los noventa, han preparado el terreno para el respaldo político-teológico hacia el Estado de Israel por parte de muchos grupos evangélicos conservadores.

Otro elemento singular de este contexto se relaciona con el cambio en el tipo de incidencia de algunos grupos evangélicos. A diferencia de los años noventa, cuando vemos un actuar más vinculado a líderes eclesiales y pastores a favor del reconocimiento público de las iglesias, hoy en día podemos ver un despliegue mucho más amplio de tipos de institucionalidad e intervención pública articulados con organizaciones sionistas. Es así como, cuando hablamos del apoyo evangélico a estas agendas no nos referimos solo a iglesias, pastores o denominaciones, sino a redes regionales y organizaciones basadas en la fe y compuestas por profesionales ligados al campo evangélico, pero no necesariamente a una iglesia en particular, con agendas políticas muy específicas. De la misma forma, tampoco responden a un trabajo afín con la visibilización de espacios eclesiales, sino a un compromiso por hacer pública su voz desde la fe con respecto a estas problemáticas geopolíticas concretas.

Damián Setton

De los países de América Latina, la Argentina es el que contiene mayor número de ciudadanos judíos. El sionismo ha sido una marca definitiva en la construcción de la identidad de estos ciudadanos (Elkin Laikin, 2014). Sin embargo, la adhesión al sionismo no implicó un desencuentro con las realidades locales o regionales. En los años sesenta y setenta, por ejemplo, existieron interesantes dinámicas de relacionamiento entre el sionismo, la Nueva Izquierda y la identificación con las causas de liberación nacional de la región (Brodsky, 2015).



Por su parte, la causa árabe, palestina y antisionista solía ser movilizada por sectores de la derecha católica, nacionalista y antisemita, en conjunción con representantes de la Liga Árabe (Senkman, 1986: 51-56). Aquellos que alertaban sobre la amenaza sionista en la región y se solidarizaban con las causas árabes en los años cincuenta y sesenta también denunciaban penetraciones comunistas y castristas en el país y defendían valores cristianos que percibían como amenazados por la masonería y el judaísmo.

Los inmigrantes palestinos constituyeron un porcentaje ínfimo con relación a los sirio-libaneses, por lo que la causa palestina fue encausada por asociaciones definidas como árabes. Si hablamos de diáspora palestina en la Argentina, esta se configuró en torno a la Federación de Entidades Argentino-Palestinas, fundada recién en los años ochenta por exiliados chileno-palestinos. La Federación participa de una suerte de constelación de la causa palestina que integran organizaciones musulmanas, partidos políticos de izquierda y asociaciones de derechos humanos.

Paralelamente a la izquierdización de la causa palestina, se observa una tendencia a la derechización de la causa sionista. Para finales del siglo XX, los movimientos sionistas de izquierda ya estaban perdiendo relevancia. Paralelamente, las organizaciones religioso-ortodoxas, solidarias con las políticas del partido Likud, fueron ganando visibilidad. A la vez, un movimiento sionista de derecha como Betar, que había transitado un periodo de profunda crisis en el país, ha resurgido y hoy en día se constituye en un espacio de socialización para un conjunto de la juventud argentino-judía que se autodefine como de derecha.

La construcción de una definición sobre el conflicto palestino-israelí es investida, en la Argentina, por el ropaje de las identidades políticas. La derecha libertaria conservadora, hoy en día en el gobierno, moviliza un discurso proisraelí sin matices. La izquierda, por su parte, se vuelca hacia la defensa de la causa palestina llegando a adscribir a un lenguaje religioso que, en teoría, no sería parte de su andamiaje semántico. No deja de ser llamativo escuchar a militantes trotskistas reclamar un Estado palestino laico, pero con su capital en Jerusalén, adscribiendo así a una perspectiva religiosa de la construcción del territorio estatal, lo que produce escozor entre muchos judíos que comparten las luchas de la izquierda y que se sienten abandonados por ella.

¿Cómo podemos interpretar la organización estudiantil pro-Palestina y las reacciones de las universidades, estudiantado e intervención del Estado (policías)?

Moisés Garduño y Marlene Hernández Morán

Diversas organizaciones estudiantiles propalestinas en diferentes universidades en América Latina y alrededor del mundo han mostrado abiertamente su compromiso político y social con la resistencia y lucha del pueblo palestino, centrándose en la defensa de los derechos humanos, la justicia social y el proceso de descolonización. Acciones estudiantiles como manifestaciones, campañas de concientización, acampadas, exigencia de romper convenios con instituciones israelíes, entre otras acciones, han llevado a que instituciones en todo el mundo cuestionen y/o rompan acuerdos con instancias israelíes. Por ejemplo, la Universidad Central de Venezuela suspendió convenios con dichas instituciones y otras más revisan sus convenios, como El Colegio de México y la UNAM, así como fomentado la libre cátedra académica en discursos que van desde la búsqueda del cese al fuego y la implementación de las leyes internacionales, hasta el boicot.

Uno de los argumentos que destaca sobre el debate del rompimiento de relaciones con Israel radica en que la industria bélica israelí se ha encontrado ligada al sector educativo. En este sentido, la Universidad Hebrea de Jerusalén no solo apoya deliberadamente a las Fuerzas de Defensa Israelíes, sino que tiene programas académicos enfocados en este sector, como el Talpiot, Havatzalot, Tzameret, etc., los cuales forman y entrenan a los futuros activos, además de utilizar los avances tecnológicos para el sector militar (Taraki, 2015).

Ahora bien, aunque ha habido universidades y ONG israelíes que fomentan el diálogo y ayudan a documentar violaciones de derechos humanos palestinos, tienen poca incidencia en la suspensión de intervenciones y acciones represivas por parte de fuerzas policiacas dentro y fuera de Cisjordania. A pesar de ello, las organizaciones de estudiantes han demostrado su convicción de solidarizarse con el pueblo palestino y de tender puentes con el Sur Global en este camino.



Brenda Carranza

La ola de protestas estudiantiles pro-Palestina que comenzó en Estados Unidos también se extendió a América Latina, caracterizadas por su activismo digital, acampadas en los campus, ocupación de edificios, organización de actos, conferencias y marchas, firmas de peticiones y mociones a los parlamentos como estrategias de presión. El *leitmotiv* de las manifestaciones es la denuncia de la ocupación militar de Gaza y del carácter genocida de esta intervención y el *apartheid* israelí. Las reivindicaciones estudiantiles piden la interrupción de los proyectos tecnológicos y las relaciones académicas con Israel, el embargo de las relaciones comerciales y la ruptura de las relaciones diplomáticas, y el alto a la financiación de la guerra. Vimos cómo las autoridades universitarias se debatían entre poner límites a la libertad de expresión, frenar la invasión de los campus, solicitar la intervención de la policía para poner fin al "vandalismo" o negociar las reivindicaciones. Sin embargo, las administraciones cedieron ante algunos medios de comunicación y políticos locales y nacionales, que pedían medidas profilácticas, bajo el clamor de no permitir que el discurso del odio y el antisemitismo se extendieran en las universidades y de ellas a la sociedad. Así, se impuso la contracción: detener inmediatamente los disturbios, cumplir las normas universitarias, proteger los edificios, garantizar la seguridad de los estudiantes judíos, detener e intimidar a los estudiantes. En otras palabras: criminalizar el movimiento estudiantil. Con ello se justificó la maquinaria narrativa que "legitima" la intervención policial, con sus aparatos de represión, contra los activistas estudiantiles acusados de antisemitismo, antisistema, extremismo y propagación del odio. Los medios religiosos brasileños abonaron por interpretar las protestas como una batalla espiritual contra el pueblo de Dios, advirtiendo que un discurso de odio y antisemitismo dominaba a los estudiantes y ofreció una visión positiva para el gobierno de Israel (Souza, 2024).

Damián Setton

No se han visto intervenciones del estudiantado que alcancen la magnitud de aquellas observadas en otros países. Ciertamente, las agrupaciones universitarias de izquierda participaron en manifestaciones pro-palestinas y se llevaron a cabo actividades en solidaridad con los estudiantes estadounidenses. La facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA), donde funciona la Cátedra Libre de Estudios Palestinos, fue uno

de los escenarios centrales de estas manifestaciones que se definieron, a la vez, como anticapitalistas. No obstante, los eventos relacionados con el conflicto en Medio Oriente han generado discusiones y controversias. Las manifestaciones a favor de Palestina, en muchos casos, no reconocen la legitimidad de la existencia del Estado de Israel. Las convocatorias incluyen mapas de la totalidad de la Palestina del Mandato Británico cubierta con los colores nacionales palestinos, acompañado de la leyenda "Palestina libre desde el río hasta el mar". El uso del concepto de "genocidio", en los ámbitos universitarios, ha generado debate. La presentación del libro *Palestina: anatomía de un genocidio*, en la Universidad Nacional de Rosario, y en la que participaron actores judíos de la sociedad civil, fue criticada por otros estudiantes, también judíos. Por otro lado, muchas actividades que tienen como objeto la solidaridad con la causa palestina cuentan con la presencia de líderes religiosos musulmanes, insertándose así una perspectiva religiosa en el espacio universitario.

Nicolás Panotto

Para comprender el impacto de las movilizaciones estudiantiles pro-Palestina hay que considerar todos los factores que entran en juego. Las demandas que estas instancias articulan son muy variadas: la exigencia de alto al fuego, la crítica a geopolíticas coloniales e imperialistas, la denuncia de complicidad entre el financiamiento y *lobby* sionista, entre otras. Es decir, las movilizaciones asumen la situación en Gaza como un acontecimiento que no se limita a una contingencia de la geopolítica actual, sino que circunscribe elementos propios de la política doméstica y local.

Considero que hay cuatro elementos críticos que han suscitado fuertes debates en este escenario: las amenazas a la libertad de expresión, la instrumentalización del antisemitismo como narrativa condenatoria, los abusos de poder de las universidades para sancionar al estudiantado y profesores, y la intervención de fuerzas del orden en instancias de protesta. Estos cuatro elementos van entrelazados en una espiral muy preocupante en el marco de un contexto democrático. La reacción desmedida y polarizada de algunas autoridades universitarias frente a las movilizaciones pro-Palestina ha mostrado claramente el sesgo en torno a este tema. ¿Por qué exigir el silenciamiento sobre este tema y dar libertad para el tratamiento de otros que son igualmente conflictivos para la sociedad? Aquí vemos la sensibilidad particular con este acontecimiento, los sentimientos y posicionamientos ideoló-



gicos, políticos, económicos y religiosos que despierta, lo que no se puede comparar con otros casos. Se ha abusado de la acusación de antisemitismo, al confundir de forma sesgada y superficial la crítica al Estado sionista de ultraderecha en Israel por sus acciones genocidas (incluso reconocida por sus mismos funcionarios en varias declaraciones públicas), con una crítica al pueblo judío en tanto segmento religioso (Romero, 2024).

En esta dinámica, ¿ha observado el despliegue de estas movilizaciones y reacciones en su país? ¿Qué opinión tiene de ellas?

Moisés Garduño y Marlene Hernández Morán

En México se han organizado numerosas manifestaciones y marchas, no únicamente como respuesta a los bombardeos en la Franja de Gaza durante el último año, sino que previamente ya existían este tipo de acciones. Sumado a ello, dentro de importantes instituciones del país existe una tendencia pro-Palestina –en la Universidad Nacional Autónoma de México, en El Colegio de México, en la Universidad Autónoma de Puebla, en la Universidad Autónoma Metropolitana, entre otras–. Asimismo, esta tendencia se puede vislumbrar en instituciones como el Museo Nacional de las Culturas del Mundo, la Casa de la Cultura de la Ciudad de México y el Museo Universitario de Arte Contemporáneo, donde se han organizado actividades culturales, conferencias y exposiciones que promueven la discusión de la ocupación israelí en Palestina.

Todas las acciones mencionadas, y las que probablemente esté pasando por alto, reflejan un compromiso por la defensa de los derechos humanos y la justicia social en un contexto en el que un pueblo del Sur Global sufre las consecuencias de un sistema de dominación colonial. Asimismo, estos espacios y acciones demuestran que, en México, a diferencia incluso de países como Estados Unidos, Francia y Alemania, existe mayor libertad de expresión, pues mientras que en aquellos países los actos represivos en contra de grupos propalestinos han sido más violentos, en México, aunque sí ha habido casos de represión, se ha mostrado mayor libertad.

Brenda Carranza

El conflicto Israel-Hamás-Palestina parece resonar en los países latinoamericanos como una historia hecha de pedazos y sin sentido, en la que se mez-

clan narrativas bíblicas judeocristianas y guerras continuas desde 1948. La poca información de conocimiento histórico y la desinformación desatan pasiones y posiciones polarizadas, reduciendo la complejidad del conflicto a posturas ideológicas de confrontación. A estas tensiones se suma la distorsión conceptual de entender el antisemitismo como oposición y crítica al actual gobierno ultraderechista israelí, o el antisionismo como una categoría acusatoria por defender al pueblo palestino del exterminio inminente. Esta dinámica polarizada y descalificadora de persecución y desinformación fue sufrida por el grupo de investigación "Crecimiento del sionismo cristiano en América Latina", del cual forma parte la autora de este texto, y puso en evidencia la gran dificultad de discutir el tema académica y públicamente. Organizamos un seminario para compartir los resultados de la comparación entre el sionismo cristiano brasileño y guatemalteco pero, al ser divulgado, la cizaña desenfrenada en las redes sociales y las amenazas a los organizadores descalificaron el evento, pues acusaban a los participantes de ser defensores de la geopolítica del actual Estado de Israel, o de ser pro-Hamás y terroristas. Ante tanta incomprensión, el contexto de intolerancia en el país y la dificultad de "desarmar los espíritus", el equipo no ha podido organizar el seminario hasta este momento. No obstante, han surgido señales positivas, como la creación del Centro de Estudios Palestinos (CEPAL) en la Universidad de São Paulo. En fin, aunque los esfuerzos diplomáticos caen en la retórica disonante entre criticar públicamente las atrocidades en Gaza y mantener los lazos militares y económicos con Israel, la solidaridad del activismo propalestino se esfuerza por hacer oír la voz de América Latina que reclama para Palestina el derecho de un pueblo a existir.

Damián Setton

No tengo una opinión sobre las manifestaciones. La libertad de expresión es un pilar de la democracia y cualquiera tiene el derecho de expresarse. Como en todo proceso político, los diferentes actores producen marcos de comprensión que resaltan ciertos aspectos de la realidad y dejan de lado otros. En una movilización pro-Palestina uno va a encontrar activistas que se definen como palestinos o árabes, y por ende tienen un vínculo estrecho, quizás existencial, con la situación. También va a encontrar musulmanes, muchos de ellos conversos y que carecen de vínculo étnico con los palestinos, pero para quienes la musulmanidad se construye en torno a la solidaridad con Palestina. A la vez, es posible encontrar activistas de



organizaciones políticas que toman la causa palestina como una referencia identitaria y postulan soluciones que existen, lamentablemente, en su imaginación. La consigna de una Palestina laica, democrática y no racista puede ser hermosa, pero no hay actores sociales de relevancia que, sobre el terreno, estén planteando esto.

Nicolás Panotto

En Chile, donde resido, ha habido importantes movilizaciones pro-Palestina. La misma Comunidad Palestina de Chile, la más grande de América Latina, ha tenido un rol fundamental. Entre las instituciones educativas, el Comité de Solidaridad por Palestina de la Universidad de Chile ha sido un núcleo fundamental de movilización, así como de organización de espacios de diálogo y reflexión. Finalmente, hay que destacar una prolífica producción académica durante este periodo, en el que uno de los más importantes referentes es el filósofo Rodrigo Karmy, junto a un importante grupo de académicos/as tanto en Chile como en la región (Karmy, 2024; Zerán, Karmy y Slachevsky, 2024).

Unido a esto, un elemento particular del contexto chileno ha sido la ya conocida posición del actual gobierno del presidente Boric sobre la situación de Medio Oriente. Su gobierno ha mantenido desde los inicios una posición crítica frente al Estado de Israel, que le ha llevado a momentos de tensión política e incluso diplomática. Esta posición se profundizó a partir de los sucesos de Gaza, siguiendo la línea de Naciones Unidas. A partir del 7 de octubre, hubo una condena al ataque terrorista de Hamás y una solicitud a Israel en contestar proporcionalmente. Sin embargo, en la medida en que se incrementó el conflicto y se comenzaron a evidenciar los abusos del ataque de Israel, el gobierno profundizó sus críticas, al punto de participar activamente en la demanda contra Israel frente a la Corte Internacional y en el pedido de Boric para excluir a Israel de la Feria Internacional del Aire y el Espacio (FIDAE) del presente año.



Bibliografía

Axios (2024). "40% of Latinos Support Ceasefire in Israel-Hamas War, Poll Finds", 9 de abril. https://www.axios.com/2024/04/09/ceasefire-israel-hamas-support-latinos

Brodsky, Adriana (2015). "Argentine Sephardi Youth: Between Aliyah and Activism, 1960-1970", *Journal of Jewish Identities*, 8(2): 113-135.

Campos Lima, Eduardo (24 de abril 2024). "Como judeus anti-sionistas da América Latina se posicionam na guerra", *Opera Mundi*. https://operamundi.uol.com.br/guerra-israel-x-palestina/como-judeus-anti-sionistas-da-america-latina-se-posicionam-contra-a-guerra-de-israel-na-palestina/

Capobianco, João Pedro (23 de octubre 2023). "Como expressões sionistas cristãs no Brasil desinformam sobre o que ocorre no Oriente Médio", *Coletivo Bereia*. https://coletivobereia.com.br/como-expressoes-sionistas-cristas-no-brasil-desinformam-sobre-o-que-ocorre-no-oriente-medio/

Carranza, Brenda, María das Dores Campos Machado y Cecilia Mariz (2023). "Introducción. El sionismo cristiano en América Latina y sus múltiples dimensiones", *Ciencias Sociales y Religión*, 25, 1-11.

Casséte, Xenia (2023). *Perfis religiosos e políticos mantêm postagens enganosas associando governo federal ao partido palestino Hamas e ao terrorismo*. Coletivo Bereia. 13 de noviembre. https://coletivobereia.com.br/perfis-religiosos-e-politicos-mantem-postagens-enganosas-associando-governo-federal-ao-partido-palestino-hamas-e-ao-terrorismo/

Comunicação Conic Do Brasil (s.f.). *Carta Aberta dos Cristãos Palestinos aos Líderes e Teólogos da Igreja Ocidental*. CONIC/Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil. https://www.conic.org.br/portal/conic/noticias/carta-aberta-dos-cristaos-palestinos-aos-lideres-e-teologos-da-igreja-ocidental

Diniz, V. C. E. N. (2024). *Conflito armado Israel x Palestina: Brasil na berlinda da desinformação*. Coletivo Bereia. 19 de marzo. https://coletivobereia.com.br/conflito-armado-israel-x-palestina-brasil-na-berlinda-da-desinformacao/

Elkin Laikin, Judith (2014). *The Jews of Latin America* (3a ed.). Boulder: Lynne Rienner.

Futerman, Alan y Walter Block (2024). "Rejoinder to Gordon and Njoya on Israel and Libertarianism", *MEST Journal*, 12 (2): 26-35. https://www.researchgate.net/publication/382414254_REJOINDER_TO_GORDON_AND_NJOYA_ON_ISRAEL_AND_LIBERTARIANISM





Herzl, Teodoro (2004). *El Estado judío*. Buenos Aires: Organización Sionista Argentina, Departamento de Hagshamá y Departamento de Actividades Sionistas de la Organización Sionista Mundial

Hoppe, Hans-Hermann (2 de enero de 2024). *An Open Letter to Walter E. Block*. Mises Institute https://mises.org/mises-wire/open-letter-walter-e-block

Hurd, Elizabeth Shakman (2025). *American Border Religion*. Chicago: University of Chicago Press. Utilizado con permiso de la autora.

Karmy, R. (2024). *Todo es Gaza - La voz de los que sobran.* 8 de abril. https://lavozdelosquesobran.cl/opinion/todo-es-gaza/08042024

Mori, L. (2023). "Conflito Israel-Hamás: ¿por que tantos evangélicos defendem Israel?", BBC. 10 de octubre. https://www.bbc.com/portuguese/articles/clkjxpvjxjgo

Paiva, A. (2024). "*'É impossível ser Cristão e defender o genocídio de Israel contra o povo Palestino', diz ativista Francisco Panthio"*. Acre in Foco - Notícias do Acre. 11 de marzo. https://acreinfoco.com/2024/03/e-impossivel-ser-cristao-e-defender-o-genocidio-de-israel-contra-o-povo-palestino-diz-ativista-francisco-panthio/

Panotto, Nicolás (2024). "Christian Zionism and the Captivity of Utopias. A Latin American Perspective".

Rabinovich, Silvana (2024). "Palestina. Anatomía de un genocidio: la dura cerviz de Israel", en Faride Eran, Rodrigo Karmy y Paulo Slachevsky (eds.). *Palestina: anatomía de un genocidio.* Santiago de Chile: LOM, pp. 30-37.

Romero, Gina (2024) "Universities Must Respect Peaceful Activism and Revise Repressive Policies Targeting Pro-Palestine Solidarity Movement: UN expert". https://www.ohchr.org/en/statements/2024/10/universities-must-respect-peaceful-activism-and-revise-repressive-policies

Senkman, Leonardo (1986). *El antisemitismo en la Argentina* (tomo 1). Buenos Aires: CEAL.

Slabodsky, Santiago (2014). *Decolonial Judaism: Triumphal Failures of Barbaric Thinking*. Nueva York: Palgrave MacMillan.

Souza, V. C. E. S. (2024). *Sites religiosos desinformam sobre protestos pró-Palestina em universidades*. Coletivo Bereia. 25 de junio. https://coletivobereia.com.br/sites-religiosos-desinformam-sobre-protestos-pro-palestina-em-universidades/



Taraki, Lisa (2015). "The Complicity of the Israeli Academy in the Structures of Domination and State Violence", en Bill V. Mullen y Ashley Dawson (eds). *Against Apartheid: The case for Boycottig Israeli Universities*. San Francisco: Haymarket Books.

Moisés Garduño es licenciado en Relaciones Internacionales por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM; maestro en Estudios de Asia y África por El Colegio de México y doctor *cum laude* por la Universidad Autónoma de Madrid. Como investigador huésped, cursó un posdoctorado en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), sede Occidente, y es miembro del SNI en el nivel II.

Marlene Hernández Morán es licenciada en Relaciones Internacionales por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM; maestra en Estudios de Asia y África con especialización en Medio Oriente por El Colegio de México. Entre sus últimas publicaciones se encuentran el artículo "El fortalecimiento del autoritarismo en Arabia Saudí: la lógica de two-level games bajo el gobierno neopatrimonial de facto de Muhammad bin Salman" en la revista *Anaquel de Estudios Árabes*. Entre sus líneas de investigación se encuentran el arte popular palestino, diplomacia cultural y economía creativa en Medio Oriente y las luchas de las mujeres en Palestina.



Brenda Carranza es doctora en Ciencias Sociales, profesora-investigadora del Programa de Posgrado en Ciencias Sociales de la Universidad Estatal de Campinas-PGCS/UNICAMP, consejera Coletivo Bereia monitoreo de mídia religiosa. Proyectos de investigación actuales: Expansión del sionismo cristiano en el Sur Global; Objeción de conciencia, derechos reproductivos y profesionales de la salud; publicaciones sobre sionismo cristiano: El sionismo cristiano en América Latina y sus múltiples dimensiones (Ciencias Sociales y Religión/2023); Sionismo cristão -verbete (ISER/2023); Genealogia do sionismo evangélico no Brasil (Religião&Sociedade/2022); Articulaciones político-religiosas entre Brasil-USA: derecha y sionismo cristianos (Ciencias Sociales y Religión/2021).

Nicolás Panotto es doctor en Ciencias Sociales (FLACSO, Argentina). Investigador Posdoctoral de la Universidad Arturo Prat, Chile. Director de Otros Cruces.

Damián Setton es sociólogo recibido en la Universidad de Buenos Aires, magister en Ciencias Sociales y doctor en Ciencias Sociales por la misma universidad. Se desempeña en el cargo de investigador en el CONICET. Ejerce tareas docentes en la Universidad de Buenos Aires y la Universidad del Salvador.

Arely Medina es licenciada en Filosofía por la Universidad de Guadalajara. Maestra en Estudios de la Región y doctora en Ciencias Sociales, ambos posgrados por El Colegio de Jalisco. Como investigadora huésped realizó una estancia posdoctoral en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), sede Occidente, y es miembro del SNI nivel I. Actualmente se desempeña como profesora investigadora del Departamento de Ciencias Económico Administrativas de la Universidad de Guadalajara.

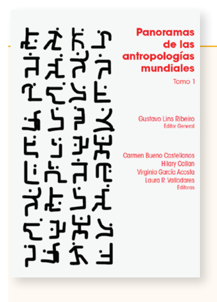


RESEÑAS CRÍTICAS

DE LA CARA OSCURA DE LA LUNA A LOS SOLES NACIENTES. EL EJERCICIO DE LA COMPARACIÓN POR DERECHO PROPIO

FROM THE DARK SIDE OF THE MOON TO THE RISING SUNS: THE EXERCISE OF COMPARISON IN ITS OWN RIGHT

Rosana Guber*





Reseña de:
Panoramas de las antropologías mundiales,
Gustavo Lins Ribeiro (ed. Gral.), Carmen Bueno Castellanos, Hilary Callan, Virginia García Acosta y Laura R. Valladares (eds.), México: CIESAS/UAM-I/ UAM-L/ Universidad Iberoamericana, 2023.

Los dos volúmenes que componen este libro presentan, en lengua castellana, las contribuciones de 35 autores acerca de las antropologías de sus respectivos países, más una introducción del editor brasileño Gustavo Lins Ribeiro y un capítulo sobre el enfoque "Antropologías del mundo" del colombiano Eduardo Restrepo. El cuerpo de la obra consiste en 27 capítulos sobre naciones, dos sobre regiones político-continentales (África subsahariana y Europa postsocialista) y uno sobre una región subnacional (Siberia), además de un capítulo inicial acerca del lugar de la disciplina en la Unesco, una institución global en sus propios términos. Estos artículos fueron redactados por varios autores convocados hace algunos años por el mismo Lins Ribeiro para componer la línea "Antropologías del mundo" de la magna obra a cargo de Hilary Callan, la *International Encyclopedia of Anthropology*, publicada por Wiley & Sons en 2018. A lo largo de sus

* Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 15 • marzo-agosto 2025, pp. 337-344
Recepción: 7 de enero de 2024 • Aceptación: 9 de enero de 2024
https://encartes.mx





doce volúmenes, la antropología de los países seleccionados se intercala en estricto orden alfabético con "entradas" temáticas relativas a la alimentación, la economía, la política, las artes y la religión, el conflicto, la antropología pública y una cuidadosa selección –también a cargo de Lins Ribeiro– llamada "Biografías", con notables colegas de todo el mundo: p. ej., el brasileño Roberto Cardoso de Oliveira, la argentina Esther Hermitte, la india Irawati Karve, el sudafricano Archie Mafeje, el mexicano Ángel Palerm, el japonés Tadao Umesao, junto con los renombrados próceres de la antropología noratlántica: Franz Boas, Max Gluckman, Edmund Leach, Claude Lévi-Strauss, Bronisław Malinowski, Marcel Mauss, Alfred R. Radcliffe-Brown, Victor y Edith Turner, así como de destacados *influencers* (hoy los llamaríamos así) del pensamiento antropológico, como Karl Marx, Friedrich Engels, Antonio Gramsci y hasta Immanuel Kant y Adam Smith.

Gracias a la generosa decisión de Lins Ribeiro, Hilary Callan y las editoras Carmen Bueno Castellanos, Virginia García Acosta y Laura R. Valladares, nos encontramos frente a una selección que, en castellano, puede transformarse en una potente usina de imaginación antropológica.[1] Quienes hace mucho tiempo nos dedicamos a desentrañar cuáles son las particularidades de nuestras antropologías, nos hemos limitado a reconocer las diferencias y similitudes regionales y, más o menos implícitamente,

---

[1] Ciertamente, existen otras compilaciones en inglés y francés que incluyen piezas sobre otras antropologías, tales como Bonte et Izard (2013), Amid (2004), Lins Ribeiro y Escobar (2006), Didier, Fouque y Calle-Gruber (2013). Estas entradas son reconstrucciones históricas de la disciplina y sus distintas concepciones y prácticas. Dichos volúmenes también integran biografías de algunos colegas de distintas partes del mundo. Asimismo, debemos contar con las publicaciones periódicas y volúmenes específicos. El anuario *Annual Review of Anthropology* suele contener algún texto sobre "otras antropologías" (España, Italia, Vietnam, etc.). Las compilaciones sobre antropologías continentales y regionales, algunas de ellas con reflexiones o análisis focales y otras con reconstrucciones, son más conocidas: Cardoso de Oliveira y Ruben (1995), Poole (2008), Boscovic (2008), y la revista *online Journal of World Anthropology/Revista de Antropologías del Mundo*, dirigida por Eduardo Restrepo. Los dosiers de la mexicana *Alteridades,* la colombiana *Maguaré* y la argentina *RUNA*, la peruana *Anthropologica* tienen algunos panoramas. Obviamente, contamos con la revista *Plural* y la serie de selecciones *Antropologías hechas en*… de la Asociación Latinoamericana de Antropología. La lista podría continuar.



a contrastar (y a acoplar) nuestros quehaceres con las antropologías metropolitanas: hoy la norteamericana, francesa y británica; hace un siglo las de habla germana e italiana. Y pese a que, ya entrado el siglo XXI, damos muestras de haber empezado a entender que las antropologías que llamamos "clásicas" son, a su vez, respuestas locales y nacionales a procesos históricos, políticos y sociales, quienes hacemos, pensamos, escribimos y enseñamos antropología desde "el resto del mundo" nos hemos empecinado en concebirnos como la cara oscura de la luna.

Ahora bien, el pasaje que va desde las entradas dispersas en los 12 volúmenes de la *Encyclopedia*, con sus diversas temáticas en orden alfabético, a solo un par de volúmenes en los que se discriminan, unas tras otras, nuestras antropologías reales existentes y por derecho propio no es trivial. Resulta en un producto que se deja abordar desde distintos ángulos y dimensiones. Propongo, en estas pocas páginas, avanzar en un ingreso a esta obra que sea propiamente antropológica, es decir, respetando la paradoja fundante de nuestra disciplina: la diversidad en la unidad del género humano... y sus antropologías.

En primer lugar, los editores de *Panoramas*… agruparon las entradas por región global (Asia y Oceanía), continente (África, las Américas) y subcontinente (Europa occidental, Europa oriental, Escandinavia). En su interior, ordenaron alfabéticamente cada una de las secciones nacionales (Argentina, Brasil…). Asimismo, transformaron esas entradas del inglés al castellano.[2] Este material, discriminado en capítulos que se suceden unos a otros, pone al alcance de quienes leemos, hablamos y pensamos en castellano, una especie de "todo lo que usted siempre quiso saber sobre la antropología en otras partes". Como si fuera un museo, desde sus vitrinas variopintas donde todo parece al alcance, hasta lo más extraño. Una paleta de pintor. Un muestrario interesante. ¿Una caja de herramientas?

Uno de los primeros efectos de lectura de la reunión y traducción de piezas escritas en inglés sobre antropologías que nos resulta(ba)n exóticas

---

[2] Pienso que al referirnos a una obra que intenta poner en paridad a las antropologías de distintas partes del mundo, conviene referir a nuestra lengua como propia de una región de España, Castilla, el reino victorioso en la unificación político-militar y cultural del país ibérico. Hablar de "español" significa pasar por alto la diversidad lingüística del actual reino de España, con el vasco, el valenciano, el gallego, el asturiano y el catalán, el canario y el mallorquí.



es, precisamente, la proximidad, el ingreso de esas antropologías a nuestra mesa cotidiana o, de manera más concreta, al menú de lo posible: pollo, pasta, pero también arroz, cerdo, taro, frijoles, pan y chocolate. Acaso un nuevo paso que nos permite relativizar aquello de que Globalización solo se escribe y se comprende en inglés, como *Globalization*.

Sus lectores advertimos, en el transcurso de los capítulos, que la antropología ha nacido, ha sido, es y, al parecer, seguirá siendo una disciplina eminentemente global. Los colonialismos fueron las cunas de una disciplina que se fue haciendo para pensar y estudiar a la humanidad a través de sus salvajes (¿por lo indómitas, persistentes, rebeldes, siempre amenazantes?) diferencias. Así, quienes hemos practicado la antropología hemos generado discursos de lo que Lins Ribeiro llamó "cosmopolíticas". La "Introducción" y el capítulo de Restrepo con el de Nuria Sanz sobre la antropología en la Unesco presentan algunas reflexiones al respecto. Pero, además, esas cosmopolíticas pueden rastrearse en todos y cada uno de los capítulos, tanto en los regionales y epocales, como en el subnacional de Siberia y los estrictamente circunscriptos a los Estados nacionales. "La unidad del género antropológico" tiene distintas formas de expresarse y distintas vías para reconocerse. Están las rutas de la colonización, tanto la ultramarina como la "ultraterrestre" (a las estepas siberianas o hacia los oestes de la vasta América del Norte y de la amazónica América del Sur). Están los problemas que esos caminos viabilizan y denuncian, como la trata de esclavos, el trabajo por contrato (*indentured labor)* y las migraciones de pueblos a través del Mediterráneo, Centroamérica y México, los refugiados del Cercano Oriente y los migrantes misionales a las tierras prometidas. Están las tradiciones nominativas que circulan como *l'ethnologie*, la etnología, el *Volkskunde* y el *Volkerkunde*, el folclore y la *Cultural Anthropology*, entre otros posibles. Están, también, los tránsitos autorales de los colegas que emigran de manera permanente o pasajera, como Boas, Malinowski y Radcliffe-Brown a los EE. UU., Lévi-Strauss al Brasil o Johannes Fabian al Congo, y están los que se trasladan a través de sus obras.

El mundo es más pequeño que el efecto hipnótico de su vistosidad diversa. La multiplicidad de "entradas" en estas 790 páginas permite descubrir, por su contigüidad editorial, cómo emergen las antropologías subsaharianas en las latinoamericanas (y viceversa), la antropología soviética en la antropología del este europeo y en la latinoamericana, la antropología

india en la estadounidense y, sobre todo, las antropologías euro-occidentales en las del "resto del mundo". Esta perspectiva, relativamente escasa en nuestros trabajos, podría tener a *Panoramas*… como su punto de partida o, al menos, de inspiración.

Ciertamente, no podemos ni deseamos evitar la atracción fatal de la diversidad. Pero ¿qué queremos decir exactamente con dicho término? Más aún: ¿cómo aplicamos el bagaje de conocimiento antropológico para entender las "antropologías mundiales"? La diversidad se manifiesta en autores, denominaciones; también en problemas u objetos antropológicos, conceptos, líneas teóricas, tradiciones, dinámicas institucionales, sedes, sistemas de difusión y comunicación al interior de esos países. Es todo aquello que contribuye a lo que Roberto Cardoso de Oliveira llamó "estilos" y que no nos limita a ser, ni a comportarnos, ni a concebirnos como meras réplicas periféricas de las antropologías del centro (Cardoso de Oliveira y Ruben, 1995).

Sin embargo, diversidad es más que lo que cada antropología nacional tiene y produce (para el mercado mundial del conocimiento antropológico y sus cosmopolíticas). Es, además, sus "venas abiertas", como decía Eduardo Galeano, con todo y sus heridas. Las guerras, las persecuciones, las catástrofes "naturales", la destrucción del ambiente, las revoluciones y las dictaduras, modelan a los pueblos y son modeladas por ellos. Entonces, también modelan a sus antropologías, como la Revolución mexicana, el estalinismo, la guerra del Pacífico, el *apartheid.* Las heridas históricas son verdaderas parteras de las tradiciones antropológicas, los alineamientos académicos y los combates institucionales… a través de la letra escrita, la diatriba y el golpe de salón, la purga y el exilio. Y porque son tan padecidas y afrontadas, es decir, tan entrañables, también generan interesantes y sentidos problemas de conocimiento.

En esta perspectiva de *Panoramas* caben otras diversidades. Una es la que podríamos llamar las "Joyas de las antropologías nacionales", que son sus personalidades reverenciadas, algunas caídas en desgracia, otras malditas y reivindicadas, algunas señeras, otras apócrifas, las superadas y las aún vigentes. ¿Cómo y por qué ascendieron y cayeron? ¿Cuáles eran sus redes, sus plataformas de lanzamiento, sus alianzas nacionales e internacionales, sus relaciones académicas y políticas? ¿Cuáles sus campos etnográficos, sus nociones predilectas, sus principales obras y sus encuadres en las distintas ramas antropológicas? ¿En virtud de qué planteos, internos o



externos, fueron debatidas? ¿Cómo intervinieron en sus trayectorias bien o mal habidas las construcciones institucionales y las facciones estatales?

Otra diversidad es la temática, inscripta en las agendas antropológicas nacionales, regionales e internacionales. Hay cuestiones que vienen envasadas desde las antropologías noratlánticas, pero hay otras que resultan de preocupaciones culturales, políticas y humanitarias más acotadas o que resultan de la apropiación y la nativización de agendas metropolitanas, de época y de coyuntura. Feminismo, derechos humanos, desertización, racismo, *ethnos*, derechos indígenas, no significan lo mismo ni se practican igual en distintos países y a través de los tiempos.

Otra diversidad interesante que muestran estos capítulos es tan obvia que a menudo nos resulta invisible: la relación entre nuestras antropologías y nuestros Estados (nacionales, departamentales, provinciales y locales). Podríamos incluir allí cómo afectan a las antropologías los cambios en la orientación partidaria –como en el este europeo socialista–, en el cambio de régimen –democrático, autoritario– y en el cambio de gobierno. También podríamos reparar en cuáles agendas antropológicas corresponden, se desarrollan o abortan debido a las agendas de nuestros Estados, y cómo se relacionan con ellos nuestros campos, teorías, prácticas y problemas antropológicos.

Otra diversidad la exhiben los mismos autores de cada capítulo, colegas que en general se han hecho antropólogos en los países sobre los que escriben. Cada uno ostenta distintas pautas de historización (tiempo, causalidad, sentido), distintos criterios para justificar la selección de sus personalidades más relevantes y para caracterizar las particularidades de su/s antropología/s nacional/es y subnacionales. En relación con ello, resulta significativo cotejar los modos en que los autores describen y, por consiguiente, explican sus propias historias disciplinares, cuáles son los alineamientos políticos y académicos y quiénes los más empecinados contendientes.

Panoramas de las antropologías mundiales nos permite salir del noratlántico-centrismo y nos inscribe en los procesos más generales de nuestras realidades socioculturales y político-económicas, así como en los ciclos biográficos y autorales de nuestros colegas; nos ayuda a aprender cómo, en otros contextos, se han resuelto o, al menos, enfrentado distintos problemas de conocimiento y supervivencia que ahora nos afectan (¡la caja de herramientas!); nos permite analizar la relación entre nuestras antropolo-

gías y los avatares históricos, pero no como determinaciones, sino como posibilidades en los diálogos de múltiples efectos en las selecciones temáticas, en los perfiles profesionales, en las elaboraciones teóricas, en las prácticas de campo, en las formulaciones de cada hallazgo y, seguramente, en los caminos que recorren nuestras producciones. También nos conduce a visualizar cómo se organizan nuestras antropologías y cómo se clasifican internamente y en relación con otras antropologías y con otras disciplinas. Pero, sobre todo, nos empuja hacia la comprensión de cómo pensamos y hacemos "antropologías de carne y hueso" en nuestros países, con nuestras cuestiones políticas, con nuestros recursos materiales e inmateriales.

En suma, *Panoramas de las antropologías mundiales* se nos ofrece como una cantera dispuesta a ser explorada siguiendo la práctica ineludible de nuestra disciplina: la comparación. Y esto no solo con los países inmediatamente vecinos, ni con los países de influencia antropológica global; también con las antropologías de las otras secciones de este libro. Así, en el pasaje de lo que las antropologías tienen en común hacia lo que las distingue, podríamos reintegrarnos a nuestra globalización con un conocimiento más genuinamente universal (Peirano, 1995) y menos noratlántico-céntrico.

Más que historias, *raccontos,* relatos, compendios, cronologías, enumeraciones, las entradas nacionales, regionales y subnacionales de *Panoramas* son una invitación al ejercicio antropológico sobre las antropologías, un espejo que refleja una imagen única y múltiple a la vez, poblada de distintos acentos, coloraciones y entornos, algunos ignorados, la mayoría inesperados, todos bellamente bienvenidos.

Bibliografía

Amid Talai, Vered (ed.) (2004). *Biographical Dictionary of Social and Cultural Anthropology.* Londres/Nueva York: Routledge.

Bonte, Pierre y Michel Izard (dirs.) [1991] (2013). *Dictionnaire d'ethnologie et anthropologie.* París: PUF.

Boscovich, Aleksandar (ed.) (2008). *Other People's Anthropologies. Ethnographic Practice on the Margins.* Nueva York: Berghahn Books.

Callan, Hilary (ed.) (2018). *International Encyclopaedia of Anthropology.* Nueva York: Wiley & Sons. 12 vols.



Cardoso de Oliveira y Guilhermo Ruben (orgs.) (1995). *Estilos da antropología.* Campinas: Unicamp.
Didier, Béatrice; Antoinette Fouque y Mireille Calle-Gruber (dirs.) (2013). *Le Dictionnaire Universel des Créatrices*. París: Édition des Femmes. 3 vols.
Lins Ribeiro, Gustavo y Arturo Escobar (eds.) (2006). *World Anthropologies. Disciplinary Transformations within Systems of Power*. Londres/Nueva York: Berg Publishers.
Peirano, Mariza (1995). *A favor da etnografía.* Río de Janeiro: Relumé Dumara.
Poole, Deborah (ed.) (2008). *A Companion to Latin American Anthropology*. Oxford: Blackwell.

Rosana Guber es doctora en Antropología Social e investigadora superior CONICET, Argentina. Investiga antropológicamente las antropologías argentinas, la guerra de Malvinas/Falklands (1982) y el método etnográfico. Es autora de *El salvaje metropolitano* (1991), *Etnografía: método, campo y reflexividad* (2001), *De chicos a veteranos* (2004), *La articulación etnográfica* (2013), *Experiencia de halcón* (2016), así como organizadora y autora de los volúmenes *Trabajo de campo en América Latina* (2018), *Mar de guerra* (2022) y, con Lía Ferrero, de *Antropologías hechas en la Argentina* (2021-2022). Dirige la Maestría en Antropología Social IDES-EIDAES/UNSAM, y codirige la Diplomatura Internacional en Teorías Antropológicas de América Latina y el Caribe (DITALC) de la Universidad Alberto Hurtado Chile y la EIDAES/UNSAM, Argentina.

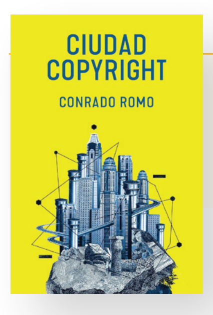


RESEÑAS CRÍTICAS

¿SOBRE QUÉ SE SOSTIENE LA IDEA DE UNA CIUDAD CREATIVA?

WHAT SUPPORTS THE IDEA OF A CREATIVE CITY?

Christian O. Grimaldo-Rodríguez*



Reseña de:
Ciudad copyright, Conrado Romo, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2024, 100 pp.

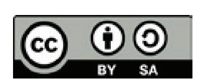


Conrado Romo, autor del libro, fue miembro fundador del Partido Pirata Mexicano. Una agrupación política inspirada en los partidos piratas europeos que buscaban la reforma a las leyes de propiedad intelectual, la defensa de la libertad de expresión, la neutralidad de la red y el acceso universal a Internet. Los partidos piratas promueven la reducción y/o abolición de las restricciones que imponen los así llamados "derechos de autor" y su programa incluye la prohibición de la gestión digital de restricciones y fomenta que se comparta contenido comercial sin pedir licencia, entre otros temas relacionados. El dato tiene relevancia en tanto que las ideas de *Ciudad copyright* (Romo, 2024) emergen de la mentalidad y las relaciones sociales de alguien cuya mirada ha sido habilitada para identificar los riesgos de privatizar la cultura y que ha luchado por liberarla en diferentes escenarios.

El libro parte de una premisa muy interesante que recupera ideas del pensamiento marxista de autores como el mismo Karl Marx, pero tam-

* Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, México.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 15 • marzo-agosto 2025, pp. 345-351
Recepción: 10 de mayo de 2024 • Aceptación: 29 de mayo de 2024
https://encartes.mx





bién de geógrafos como David Harvey y el filósofo Henri Lefebvre. La premisa es la siguiente: todas las ciudades cobran la forma de sus vocaciones productivas, las calles de una ciudad portuaria estarán orientadas al mar, las casas de una ciudad minera estarán enclavadas en las inclinaciones de la tierra, las ciudades comerciantes tienen forma de embudo, porque en el centro se hacen todos los intercambios. La existencia de estas ciudades, enmarcadas en las dinámicas capitalistas, dependerá en buena medida de la manera en que transmitan esa vocación productiva a sus habitantes mediante imaginarios que orientan sus deseos a dedicar su tiempo y su cuerpo a producir. Hasta ahí suena todo muy conocido, la experiencia misma no nos dejará mentir sobre estos supuestos, pero ¿qué pasa cuando la vocación de una ciudad se orienta a la explotación de un bien que no es escaso? Los peces y los metales preciosos se agotan, por ejemplo, mientras que las relaciones comerciales dependen de la existencia de bienes por intercambiar; sin embargo, ¿sobre qué se sostiene una ciudad creativa?

Una ciudad creativa pesca ideas, extrae cultura, comercia con los colores, los sabores, los aromas de la vida cotidiana, pero esas cosas no son bienes escasos y para que se escaseen existe el *copyright*. En el capitalismo cognitivo, el modelo de ciudad tiene por vocación "La extracción de valor mediante la creación, la venta y el consumo de la propiedad intelectual" (Romo, 2024:15). Para que una ciudad sea creativa, necesita un proceso de limpieza urbana, racial y clasista que conlleva las llamadas "políticas de recuperación" de aquellos espacios y prácticas que desafían al "ordenamiento institucional y las racionalidades de la clase dominante". A esa relación entre despojo disfrazado de "recuperación urbana" con el objetivo de atraer capitales creativos mediante reconocimientos de "capital mundial del libro", "ciudad amigable con los adultos mayores", "barrios *cool*" es a lo que Conrado llama "Ciudad *copyright*". Luchar contra el *copyright* también implica luchar por el territorio.

Frente a un panorama global en el cual la vida urbana de las ciudades representa el nuevo oro negro del mercado actual, estas se convierten en sitios de desarrollo de bienes creativos. Las autoridades políticas, económicas y culturales buscan atraer excedentes de capital a sus ciudades convirtiendo a las metrópolis en mercancías o en marcas (Delgado, 2010); buscan que las industrias creativas inviertan en ellas su capital y, para ello, necesitan que la ciudad cobre la forma de las ciudades creativas. Es un proceso inverso al de las ciudades que nacen con una vocación productiva

particular, la ciudad *copyright* transforma lo que ya existía para atraer esa vocación. Para ponerlo en términos más concretos, es como si una ciudad sin mar quisiera volverse portuaria y para ello inundara un barrio completo, insertara peces en ese lago artificial y se inventara una identidad de puerto, poniendo un pescado en el escudo de la ciudad y explotando la imagen de algún pescador famoso que haya nacido ahí, así sin más, lo cual suscita conflictos y resistencias. Cito a Conrado:

> La lucha por el espacio no se reduce a los componentes físicos de los lugares, sino que incluye al patrimonio inmaterial. Para la creación de nuevas centralidades no solo se analiza el emplazamiento territorial del sitio a intervenir, también se pone a consideración su relevancia en términos culturales, tecnológicos y económicos dentro del entramado de relaciones mercantiles a nivel local y global (Romo, 2024: 29).

Esta es la premisa del libro que es corto, de apenas 80 páginas sin contar el índice y las referencias, lo que constituye su virtud y, quizá, su único desacierto, porque el lector puede sentir que quiere saber más cuando de pronto llega al final. El contenido tiene un estilo muy particular para narrar y desarrollar sus ideas, que constituyen una fusión única de pensamiento crítico, cultura pop y un toque de nostalgia bloguera de la primera década de los años 2000 que hoy ya se añora.

En cuanto a su estructura, el libro se divide en dos partes. La primera se titula "Ciudad, todos los derechos reservados" y contiene seis ensayos. La segunda [*sic*] "El cilicón Bali mexicano" tiene dos crónicas y un cierre de las reflexiones del texto. Los ensayos ayudan a enmarcar muy bien de qué van los cuestionamientos a la ciudad *copyright*, la manera en que el capital explota los barrios, las formas en que esta expresión de neocolonialismo se extiende por las ciudades, los riesgos de someternos a estrategias muy veladas de control con el argumento de las ciudades inteligentes y el componente utópico de las ciudades que, a su vez, representa la posibilidad de resistir a estos procesos. Las crónicas, por su parte, se centran en el caso concreto de Guadalajara, con el proyecto de construcción de las Villas Panamericanas que posteriormente se convertiría en el proyecto de Ciudad Creativa Digital, así como la resistencia vecinal que le hizo frente a ambos intentos de transformar el barrio donde se enclavaban dichas tentativas. El ejemplo que representan estas crónicas embona perfecta-



mente para ver de primera mano cómo los ensayos del autor que nutren la primera parte del texto no son ideas vertidas al aire, sino que componen un marco para entender cómo los conflictos suscitados por la mercantilización y privatización de la vida urbana se territorializan.

Ciudad copyright nos muestra una lectura transversal de la gentrificación mediante el análisis del nexo tan cotidiano entre las industrias creativas, los imaginarios urbanos de la industria del entretenimiento y la forma que cobran material, política y discursivamente en el territorio, como una de las estrategias más complejas de mercantilizar la vida urbana; misma que aparece ante nuestros ojos como algo relativamente imperceptible o, más problemático aún, como algo muy deseable. Como menciona el mismo autor: "todos los proyectos de intervención urbana poseen un poderoso componente utópico. Su desarrollo está siempre ligado a una narrativa que los dota de cualidades emocionales, estéticas y morales" (Romo, 2024: 9).

En los tiempos que corren al escribir esta reseña es común escuchar que un barrio o una zona urbana serán revitalizados, como si los urbanistas y los actores político-electorales de ciertas ciudades tuvieran la habilidad de resucitar o crear vida urbana. Esta pretenciosa habilidad resulta preocupante, sobre todo cuando en muchos de los casos lo que hay detrás de la "revitalización" de un barrio es el aniquilamiento de la vida urbana preexistente y su consecuente mercantilización. Cuando la renovación de calles, el establecimiento y/o el mejoramiento de servicios y equipamiento urbano conllevan el desplazamiento de población estigmatizada, lo que hay es más bien una sorprendente capacidad del capitalismo para asesinar, enterrar y aparentemente "revivir" la vida urbana característica de un lugar, sin que nadie fuera de ese territorio se dé cuenta de la parte del asesinato y el entierro. Cuando se trata de recuperar el espacio, la pregunta sobre cómo se perdió parece borrada, como bien anota Nizaiá Cassián (2020):

> Uno de los problemas que ha habido en Guadalajara ha sido que, a la hora de pensar en cómo planear la ciudad, se ha hecho mucho énfasis en esta idea de recuperar el espacio público, pero sin hacer un cuestionamiento de qué fue aquello que nos hizo perderlo, en vez de pensar en las formas de privatización que ha habido a través de los fraccionamientos amurallados, de la expansión hacia la periferia, de todos estos fenómenos que han ido justamente segmentando y fragmentando la ciudad. Lo que se ha planteado es que la cultura podría servir como una herramienta de regeneración del

> espacio público y, en ese sentido, proyectos como en un primer momento fueron el [museo] Guggenheim, que planteaba construirse en la barranca de Huentitán o, en algún momento, el corredor cultural Chapultepec o, ahora mismo, con todo lo que se ha planteado con Ciudad Creativa Digital o ciertos procesos de "traer la cultura" a los barrios del centro, se han planteado como estas supuestas estrategias que nos ayudarían a recuperar el espacio público, pero que en realidad son estrategias no solo sumamente fallidas, sino que sumamente problemáticas a la hora de invisibilizar qué fue eso que en primer lugar hizo que se perdieran esos espacios comunes.

¿Cómo poner en duda aquello que, según los criterios morales más característicos de las sociedades capitalistas, parece lo más deseable? El cuestionamiento es complejo, especialmente si requiere la puesta sobre la balanza entre el advenimiento de las productoras que nos traen las aventuras fantásticas que más nos embelesan y la presencia de los grupos que la mayoría de esos mismos estudios nos presentan como peligrosos, aterradores e indeseables.

El caso de Ciudad Creativa Digital (CCD) es un ejemplo de estas formas de urbanizar de manera engañosa que, por un lado, ofrecen a la opinión pública un paquete de atributos tan seductores como la modernidad misma: empleos, cosmopolitismo, seguridad, limpieza, tecnología. En algunos casos, de la manera más burda posible, calificando a los mismos proyectos como "inteligentes" y/o "creativos". Para Manuel Delgado (2010:11), este tipo de proyectos modelan a la ciudad con el fin de convertirla en un "artículo de consumo con una sociedad humana dentro". En este afán, las ciudades llegan a convertirse incluso en caricaturas de sí mismas.

Este tipo de modelos de ciudad no solo enriquece a los actores inmobiliarios, sino que, además, invisibilizan a todos aquellos grupos marginados en las grandes narrativas de la ficción y el entretenimiento; grupos que son el resultado del sistema-mundo económico desigual que fagocita todo tipo de recursos mediante formas –esas sí– cada vez más creativas.

Uno de los atributos más elementales que surge de la mirada transdisciplinar que ofrece este libro es el evidente nexo entre la ficción y la realidad que, en el caso de los estudios urbanos, aún guarda mucho por explorar. Tal como reconocen Luis Campos y Fernando Campos (2018), la ficción es parte de la realidad, en la medida en que la ficción participa de la organización de la realidad. Es así como la ficción no solo se circuns-



cribe al campo de lo irreal, sino también influye en el de lo deseable y en el de lo posible. En el ámbito de las ficciones también caben las ilusiones, los modelamientos, las simulaciones, las suposiciones, las hipótesis y los juegos; todas ellas son expresiones que aparecen con un rol protagonista.

Luego de leer a Conrado, resulta innegable el doble proceso mediante el que las ciudades emulan los estereotipos contenidos en ciertos productos culturales, al mismo tiempo que las industrias que producen riqueza a partir de la generación de tales tipos de contenido transforman las ciudades con efectos terriblemente devastadores en términos de desplazamientos, segregaciones y aniquilamiento de expresiones culturales urbanas. Un modelo extractivista complejo que es abordado por el autor desde su clara habilidad para entender procesos comunicativos y productos audiovisuales, pero también gracias a su capacidad para entender sus efectos sobre el territorio y la vida urbana que se mantiene en el *continuum* del orden social local-global. Cabe aclarar que no es un libro sobre gentrificación, es un libro sobre la lucha por el acceso libre a las ideas y sobre cómo esa falta de libertad está generando un tipo de ciudades sumamente perversas.

Al tener como uno de los objetivos explícitos del libro el planteamiento de reflexiones transdisciplinares, me queda un anhelo: la oportunidad de analizar a profundidad, junto con el autor, el impacto que tienen estos procesos urbanos sobre los cuerpos y las subjetividades de los habitantes, puesto que los modelos productivos dan forma a las ciudades, pero también a nuestros cuerpos y a nuestros pensamientos. Considero este libro como el primero de una serie de análisis sobre un proceso que tiene muchas aristas por abordar en el caso mexicano.



Bibliografía

Campos, Luis y Fernando Campos (2018). "Ficciones que se vuelven realidad, ficciones para intervenir la realidad", *Athenea Digital*, 18 (2), pp. 1-18.

Castro-Campos, Mauro y Nizaiá Cassián. Comunicación personal con Christian Grimaldo-Rodríguez y Héctor Robledo (2020). "Gentrificación y cultura: una discusión en torno a las experiencias de Guadalajara, México, y Barcelona, España", *Encartes,* 06, pp. 247-251. https://doi.org/10.29340/en.v3n6.205.

Delgado, Manuel (2010). *La ciudad mentirosa: fraude y miseria del modelo Barcelona.* Madrid: Catarata.

Romo, Conrado (2024). *Ciudad copyright*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Christian O. Grimaldo-Rodríguez es licenciado en psicología por la Universidad de Guadalajara, maestro en Estudios sobre la Región por El Colegio de Jalisco y doctor en Ciencias Sociales con especialidad en Antropología Social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS). Miembro del SNII, nivel 1. Ha abordado diversas problemáticas asociadas a fenómenos urbanos como los imaginarios, la percepción social, la identidad, el tránsito, el despojo y el conflicto por el territorio en lugares del área metropolitana de Guadalajara, Puebla y Barcelona. Tiene experiencia en estudios urbanos desde la perspectiva de las ciencias sociales, específicamente desde la psicología social, la antropología urbana y la geografía humana. En el ITESO coordina la línea de investigación en Psicología Social y Cultural del Doctorado en Investigación Psicológica.



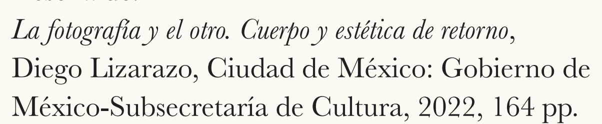
RESEÑAS CRÍTICAS

LA “ESTÉTICA DE RETORNO” O LA FUERZA DE ALTERIDAD DE LA FOTOGRAFÍA

THE “AESTHETICS OF RECOVERY,” OR PHOTOGRAPHY AS A FORCE OF OTHERNESS

Antonio Rivera García*





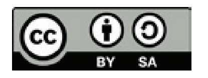

Reseña de:
La fotografía y el otro. Cuerpo y estética de retorno, Diego Lizarazo, Ciudad de México: Gobierno de México-Subsecretaría de Cultura, 2022, 164 pp.

El profesor Diego Lizarazo nos ofrece en su último y galardonado libro, *La fotografía y el otro* (2022), tres depurados e imprescindibles capítulos para pensar la relación de la fotografía con la alteridad; o, dicho con las palabras de su autor, para pensar la “estética de retorno”, que es la estética centrada en la vuelta de lo desaparecido, pero siempre como fuerza de alteridad y no como idólatra resurrección. Con este fin, pone en discusión a tres mujeres, Virginia Woolf, Susan Sontag y Judith Butler, quienes han reflexionado sobre la fotografía de lo atroz y de los hechos traumáticos, sobre la fotografía que hace más evidente la muerte y la desaparición.

El pensamiento fotográfico de Woolf se presenta como el más ingenuo de las tres autoras. Diego Lizarazo (2022: 34) escribe que la escritora inglesa asume las fotos como enunciados abstractos que permiten a todos comprender el mal inherente a cualquier conflicto bélico. Ahora bien, tiene razón Lizarazo cuando sostiene que las mismas imágenes pueden ser interpretadas y usadas de modo distinto: la fotografía de la guerra

* Universidad Complutense de Madrid, España.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 15 • marzo-agosto 2025, pp. 353-361
Recepción: 28 de junio de 2024 • Aceptación: 4 de julio de 2024
https://encartes.mx





y de otros actos violentos puede suscitar sentimientos de indignación y piedad hacia las víctimas, pero también puede ser usada para los fines de los victimarios. Lo cierto es que, ante esas fotos, primero se produce un impacto y una impresión de falta de "legibilidad intrínseca" (Didi-Huberman, 2015: 23), y solo después debemos realizar el esfuerzo de darles un sentido.

La fotografía y el otro prosigue con unas agudas páginas dedicadas a Susan Sontag. Para esta autora, es falso el "presupuesto de la unanimidad frente al horror que las fotos disponen" (Lizarazo, 2022: 33). Se ha comentado a menudo que la fotografía de los desastres de la guerra podría servir para aumentar los detractores de los conflictos bélicos e incluso para acabar con las guerras, pero la historia ha demostrado que esas aspiraciones han fracasado. Es así, como advierte Lizarazo (2022: 35), que "el señalamiento sobre la naturaleza destructiva de la guerra no constituye un argumento contra la acción bélica". No basta con mostrar el horror de todo enfrentamiento armado para convencer de que no debe utilizarse este instrumento con fines políticos.

El autor nos invita de alguna manera a preguntarnos si es legítima la estrategia iconoclasta o iconofoba que se traduce en la prohibición de la imagen o, incluso, si debe admitirse la censura de imágenes que puedan resultar ofensivas y banalizar el mal. Lo cierto es que la misma imagen puede ser, para unos, respetuosa con la alteridad y, para otros, anularla. La fotografía atenta contra la alteridad o se muestra indiferente hacia ella cuando se convierte en instrumento de dominación (sirvan de ejemplo las fotos de identificación o *mug-shots*) y cuando se reduce a su función técnica. Tal uso de la imagen tiene mucho que ver con ese concepto, lo "visual", que Serge Daney (2004) inventó para pensar, en un tiempo en el que impera el simulacro, el signo sin afuera. En cambio, las genuinas "imágenes" constituyen la puerta de acceso a la alteridad. Umbrales de este tipo son todas esas fotos que encontramos en el tercer y último capítulo del libro aquí reseñado. Todas esas impactantes fotos son muy precarias: dicen tan poco de los sucesos traumáticos como cualquier otra foto del hecho más banal. Cuando se trata de la fotografía de un acontecimiento espantoso y traumático, lo importante es cómo montarla, es decir, cómo relacionarla con otras imágenes y con distintos discursos para que podamos comprenderla. Pensamos que a este aspecto se refiere Diego Lizarazo cuando, en el imprescindible segundo capítulo de su libro, habla del trabajo de "narra-

ción" que exige la interpretación de la foto. Es también muy importante que con tal narrativa se pueda desactivar su posible efecto perverso sobre el espectador.

Desde el célebre ensayo de Roland Barthes (1990), *La chambre claire*, se ha dicho que la foto, la imagen, puede pertenecer al orden de la pornografía, de lo "visual", y pensarse entonces que en ella no falta nada, que lo que muestra es toda la verdad. Pero también puede concebirse la fotografía como algo precario que, para que empiece a "hablar", debe ser relacionada con su contexto y con su marco; esto es, debemos acercarnos a lo que está fuera del campo de la foto para encontrarle algún sentido. Diego Lizarazo ha demostrado que es absurdo contraponer la narración a la imagen, pues la precariedad de la "verdadera" imagen, de la que no es completa o autosuficiente, siempre requiere de un ejercicio de montaje o de narración.

En relación con esta última temática es muy importante la controversia entre Susan Sontag y Judith Butler (2017: 99-106) a propósito de lo que puede expresar una fotografía. Según la autora de *Ante el dolor de los demás*, las imágenes fotográficas carecen de "coherencia narrativa" porque por sí mismas, sin un pie de foto o un análisis escrito, no pueden ofrecer una interpretación. En cambio, Butler (2017: 99-106) sostiene que la foto, al enmarcar la realidad mediante un determinado ángulo, enfoque, iluminación, etc., es ya un acto interpretativo objetivo que depende de "condicionamientos estructurados de género y forma" y no de elecciones meramente subjetivas. Pensar la imagen a partir del marco hace innecesaria una narrativa para entender el contexto o trasfondo político de la fotografía. Por esta razón, "la fotografía no es meramente una imagen visual en espera de interpretación; ella misma está interpretando de manera activa, a veces incluso de manera coercitiva". No obstante, nos parece que Butler se contradice cuando más adelante sostiene que la misma fotografía "puede ser instrumentalizada en direcciones radicalmente diferentes, según cómo esté enmarcada discursivamente y en qué medio de comunicación sea presentada o mostrada" (p. 133). Dicha instrumentalización significa que sí estamos ante una imagen en espera de interpretación; pero, en realidad, estamos en espera de decidirnos por un marco discursivo que nos permita analizarla y comprenderla.

La discutible tesis de Butler difiere de algunos pensadores que, como Siegfried Kracauer (2008: 36-37), piensan que la imagen fotográfica, que



se limita en sí misma a mostrar el continuo espacial en un instante preciso, permanece opaca si no es acompañada de un discurso o de una narrativa sobre el objeto o sujeto fotografiado. Igualmente, Butler se aleja de las reflexiones de Jacques Rancière (2015: 98), para quien la fuerza estética de la imagen fotográfica se deriva de aquello que se aparta del saber proporcionado por el "marco". A propósito de una de las fotos más individualizadas del álbum de Auschwitz, el filósofo francés afirma que cuanto más enigmática sea la foto, cuanto menos conozcamos acerca de su función y, en definitiva, cuánto más indeterminada sea, mayor será su fuerza estética.

Nos parece también muy relevante el pensamiento de Butler analizado por Lizarazo en torno a la relación del "marco" con el fotógrafo, la cámara y la escena. Aunque el fotógrafo y la cámara, salvo que se fotografíe su reflejo en un espejo o en algo similar, no suelen ser visibles en la misma imagen, sí forman parte del acontecimiento representado o de la referencia, pues la fotografía es el resultado del encuentro real del suceso fotografiado con el dispositivo técnico y el sujeto fotógrafo. Es cierto que las imágenes tomadas en Abu Ghraib demuestran que las fotografías pueden formar parte del acontecimiento y permiten sospechar que el fotógrafo (o fotógrafa) ha intervenido en esa terrorífica escena de tortura, pero esto es algo de lo que nunca podremos estar seguros. Butler (2017: 125) añade que "la circulabilidad indefinida de la imagen", el hecho de que la imagen haya circulado fuera de la escena original, "permite al acontecimiento seguir sucediendo, por no decir incluso que […] no ha cesado nunca de ocurrir". Identificar, como hace la filósofa en el fragmento citado, la imagen con el acontecimiento, con la referencia, nos parece una concepción idólatra de la fotografía, una transmutación en pura presencia de la ausencia inherente a toda imagen fotográfica que, como máximo, es la huella, la "ceniza", de lo que estuvo delante de la cámara.

La misma Butler (2017: 140-141), en una nueva contradicción, parece reconocerlo y alejarse de la concepción idólatra cuando, en relación con un fragmento barthesiano de Sontag, se detiene en la hipótesis de que la fotografía cuenta la ausencia o "la muerte en el futuro", y afirma a continuación que en tal caso la foto recalca que una vida es "digna de ser llorada". Su *pathos*, evidentemente, es "afectivo e interpretativo", que es otro modo de referirse al *punctum* y al *studium* barthesiano. Más allá de las debilidades del discurso de Butler sobre la fotografía, el autor de *La fo-*

tografía y el otro ha sabido extraer lo mejor de él. Sin duda, Lizarazo (2022: 77) tiene razón cuando dice "que no podemos ver más que a través de los marcos", pero añade que "es posible cuestionar, deconstruir, interrogar, lo que dichos marcos permiten y lo que dejan fuera o borran".

La reflexión ética y política sobre las fotografías de torturas, asesinatos y otros actos intolerables debe centrarse por fuerza en sus efectos sobre los espectadores. Lizarazo (2022: 46) nos recuerda que, para Sontag, "a la violencia infringida a las víctimas se suma la violencia de su exhibición y de la objetualización que su devenir en puras imágenes ocasiona". Es verdad –y sobre ello nos proporciona valiosas reflexiones el filósofo Jean-Luc Nancy (2003)– que en la imagen fotográfica siempre hay algo de violencia, de fuerza, porque, al recortar o enmarcar una parte de la realidad y exhibirla, la imagen saca a las cosas del fondo de indistinción en el que permanecían en la oscuridad. Ahora bien, es cierto asimismo que no toda violencia es mala, como no lo es toda crueldad. Mostrar imágenes atroces puede ser algo cruel y desconsolador, algo que nos duela; pero este acto de crueldad, este dolor infligido al espectador, puede originar un estado de indignación que nos lleve a actuar en favor de la justicia, la reparación y la emancipación.

La temática de la saturación de imágenes o de un exceso tanto de fotos traumáticas como de fotos abyectas y perjudiciales desde el punto de vista ético y político debiera relacionarse con la cuestión de la "ecología de las imágenes". Peter Szendy (2021: 32) nos recuerda a este respecto que Susan Sontag (2006: 251) es la primera en avanzar, en su ensayo de los años setenta sobre la fotografía, la idea de "una ecología aplicada no solo a las cosas reales sino también a las imágenes". En esa temprana fecha proponía la ecología de las imágenes como antídoto contra la lógica consumista de un infinito excedente icónico. Cuando regresa a esta problemática un año antes de su muerte, en su libro *Ante el dolor de los demás*, Sontag (2014: 92) escribe que la idea de una ecología icónica no tiene futuro porque considera aún peor la existencia de unos guardianes o censores que controlen las dosis de horror que podemos "digerir". Szendy (2021: 33) contrapone esta posición a la mantenida por Andrew Ross en su artículo *The Ecology of Images*, en el que sostiene que Sontag, al limitarse a deplorar la sobrecarga de imágenes ofrecidas por nuestra sociedad moderna de la información, no ha tenido en cuenta que las propias imágenes permiten luchar contra "la desaparición material de lo real" y "oponerse a la des-



trucción del mundo natural". La escritora norteamericana cede al tópico del "exceso de información" y elimina la posibilidad de "una resistencia de las mismas imágenes contra sus efectos".

Las reflexiones sobre el "marco", que, como hemos comprobado, ocupan un lugar muy importante en el libro que reseñamos, tienen cierto "aroma" a ocularfobia (Jay, 2007), ya que sobre todo se centran en las patologías derivadas del marco coercitivo "que nos ciega respecto a lo que vemos" (Butler, 2017: 144). El pensamiento del marco no es suficiente para captar la fuerza de alteridad de la fotografía, ni para acceder a la "estética de retorno" que el libro *La fotografía y el otro* nos propone a partir del análisis de las bellas y justas obras de Yael Martínez, Gustavo Germano, Jesús Abad Colorado, Erika Diettes y Lucila Quieto. En realidad, Lizarazo (2022: 90) se dirige en dirección contraria al límite del marco. Opone así la fuerza de alteridad, que libera una "existencia no contenida" e inconmensurable, a "la fuerza de encuadramiento".

Es obvio que la fotografía siempre reúne dos atributos contradictorios. Por un lado, no hay fotografía sin la objetividad propia del registro mecánico. Georges Didi-Huberman (2015: 59) tiene razón cuando habla de "la 'inocencia fundamental' del registro óptico", del registro de algo que está fuera y no ha sido creado por el fotógrafo. Por otro lado, no hay fotografía sin marco objetivo y sin manipulación subjetiva o punto de vista del fotógrafo. Cuando la fotografía se reduce al "marco", a la "mirada matriz" o a "la configuración histórica que organiza" lo que debe verse y no verse, valorarse o no, etc., entonces domina un discurso de profunda desconfianza. Desde luego, es justo desconfiar de las fotos, es legítimo y necesario hacer visible el marco y las fuerzas políticas y sociales que determinan lo enmarcado por la foto. La operación –como diría el psicoanálisis– de "atravesar el fantasma", de mostrar el marco, tiene un carácter emancipador porque permite desactivar la invisible o transparente dominación ideológica. Pero lo más hermoso de la fotografía tiene que ver en definitiva con lo que Diego Lizarazo nos muestra en el tercer capítulo de su libro: con la "estética de retorno", con la estética que transmite una "fuerza de alteridad" que, si bien está en la foto, es ajena al marco y a la matriz que todo lo homogeneiza. El poder de la fotografía para mostrar la alteridad no puede ser aprehendido por el saber –*studium* lo denominaba Barthes (1990: 63)– proporcionado por la propia imagen revelada. Tenemos entonces que acudir a categorías que, como las de *punctum*, *Stimmung* o

latencia, no son hermenéuticas porque se relacionan, como enseña Hans Ulrich Gumbrecht (2011), con experiencias o vivencias.

Es preciso también tener en cuenta la centralidad que adquiere en la fotografía lo imprevisto o el azar, lo que desde Walter Benjamin (1987: 48) recibe el nombre de "inconsciente óptico" y que para Antonin Artaud es lo más poético que puede encontrarse en una foto o en un filme. El desajuste entre el ojo del fotógrafo y el ojo de la máquina hace inevitable que solo después de fotografiar, del encuentro del dispositivo técnico con el afuera, sepamos realmente lo que hemos fotografiado. Es probable que la mejor expresión de lo inesperado siga siendo la fotografía del parque mostrada en el film *Blow-Up* (1966) de Michelangelo Antonioni. Si es tan impresionante la foto que da nombre a la serie *La casa que sangra*, quizá sea debido a que su autor, Yael Martínez, antes de realizar el "gesto de fotografiar", no sabía lo que revelaría la foto: la perfecta y siniestra simetría de la sombra de una ahorcada, en un extremo, y la mancha roja de la pared que sangra, en el otro.

Nos parece que la "estética de retorno" no puede aceptar lo que dice Sontag y recoge Butler (2017: 143) al final de su segundo capítulo de *Marcos de guerra: las vidas lloradas*: que "los muertos están profundamente desinteresados de nosotros", "que no buscan nuestra mirada" y "no les importa si vemos o dejamos de ver". En cambio, el libro que reseñamos invita a pensar que, para el espectador de las fotografías dotadas de "fuerza de alteridad", los muertos sí buscan nuestra mirada. Cuando hablamos de esta manera entramos en el ámbito de la imaginación. Así lo hace Pascal Quignard (2018: 188-189) cuando escribe que los rostros fotografiados, sobre todo aquellos que llegan del "fondo de la ausencia", "nos requieren, nos necesitan, nos piden ayuda", nos suplican que los resucitemos con la mirada. Estos muertos han desaparecido, pero no han sido olvidados. Conviene advertir a este respecto que la desaparición, que es inherente a la imagen fotográfica, no es la nada y, por lo tanto, no debe identificarse con la entrópica pulsión de muerte o con el olvido. Supone, por el contrario, una de las modalidades de la ausencia que, como tal, siempre demanda la búsqueda y, por consiguiente, exige poner en movimiento la imagen, vivificarla, relacionarla con su afuera, para que, como escribe Lizarazo (2022: 148, 154), pueda producirse "cierto regreso de lo invisibilizado, de lo eliminado, del cuerpo desaparecido" y de este modo se pueda resistir a la "muerte del pasado". Nuestra imaginación nos permite afirmar que



la fotografía tiene piedad de los muertos y les devuelve su mirada. Esta piedad es la misma que, para Benjamin y Kracauer (2010: 169), sienten el anticuario y el coleccionista cuando rescatan y redimen las cosas, cuando las extraen de la oscuridad para que no caigan en el olvido.

El retorno de esa alteridad que supone el cuerpo del desaparecido ayuda a hacer el duelo y a salir de la petrificación melancólica. Todas las imágenes comentadas en el último capítulo de *La fotografía y el otro* son fotografías que sanan. Por esta razón, el acto de creación fotográfica –escribe Diego Lizarazo (2022: 153) sirviéndose de Gilles Deleuze– se convierte en un "acto de resistencia". Nos hallamos en las antípodas de la teoría que sostiene que la imagen del dolor banaliza, objetualiza e introduce el grado cero de la alteridad. Lizarazo (2022: 149) lo ha expresado con mucha precisión: son fotos que buscan la curación, que reinterpretan "el dolor de la violencia en ritos que permiten subsumir el presente en un tiempo cósmico". A diferencia de las imágenes terribles de Abu Ghraib, permiten rehabitar el mundo, incluso los mismos espacios manchados por actos atroces e inhumanos.

Pienso, finalmente, que las fotografías de la "estética de retorno" coinciden en el fondo con las benjaminianas "imágenes dialécticas", con imágenes que muestran el retorno del "otro" del presente. Ese "otro" es tanto el pasado, el tiempo de los desaparecidos, como el futuro, el tiempo porvenir que se abre para los supervivientes cuando el eterno presente del dolor se transforma en bella y consoladora memoria. Digamos, para terminar, esto mismo con las palabras de Diego Lizarazo (2022: 157): "el cuerpo negado del otro resulta incluido en la nueva forma de la memoria. Se rehabita lo deshabitado".



Bibliografía

Barthes, Roland (1990). *La cámara lúcida. Nota sobre la fotografía*. Barcelona: Paidós.

Benjamin, Walter (1987). *Discursos interrumpidos I*. Madrid: Taurus.

Butler, Judith (2017). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Barcelona: Paidós.

Daney, Serge (2004). "La guerre, le visuel, l'image", *Trafic*, 50, pp. 439-444.

Didi-Huberman, Georges (2015). *Remontaje del tiempo padecido. El ojo de la historia 2*. Buenos Aires: Biblos.

Gumbrecht, Hans Ulrich (2011). *Stimmungen/Estados de ánimo. Sobre una ontología de la literatura*. Murcia: Tres Fronteras.

Jay, Martin (2007). *Ojos abatidos. La denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX*. Madrid: Akal.

Kracauer, Siegfried (2008). *La fotografía y otros ensayos. El ornamento de la masa 1*. Barcelona: Gedisa.

— (2010). *Historia. Las últimas cosas antes de las últimas*. Buenos Aires: Las Cuarenta.

Lizarazo, Diego (2022). *La fotografía y el otro. Cuerpo y estética de retorno*. Ciudad de México: Gobierno de México-Subsecretaría de Cultura.

Nancy, Jean-Luc (2003). *Au fond des images*. París: Galilée.

Quignard, Pascal (2018). *La noche sexual*. Madrid: Funambulista.

Rancière, Jacques (2015). "Les incertitudes de la dialectique", *Trafic*, 93, pp. 94-101.

Sontag, Susan (2006). *Sobre la fotografía*. México: Alfaguara.

— (2014). *Ante el dolor de los demás*. Barcelona: Penguin Random House.

Szendy, Peter (2021). *Pour une écologie des images*. París: Les Éditions de Minuit.

Filmografía

Antonioni, Michelangelo (dir.) (1966). *Blow-Up* [película]. Reino Unido, 108 min. Inglés.

Antonio Rivera García es catedrático del área de Estética y Teoría de las Artes en el Departamento de Filosofía y Sociedad de la Universidad Complutense de Madrid, del que actualmente es su director. Es asimismo codirector desde 2010 de *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*. En la actualidad es director del Grupo UCM de investigación "Estética contemporánea: arte, política y sociedad". Sus investigaciones se han centrado en la historia de las ideas y conceptos políticos y en la estética contemporánea, con particular atención a la teoría de la imagen. Su último libro es *La crueldad de las imágenes. Estética y política del cine* (2022). Madrid: Guillermo Escolar Editor, 744 pp.

